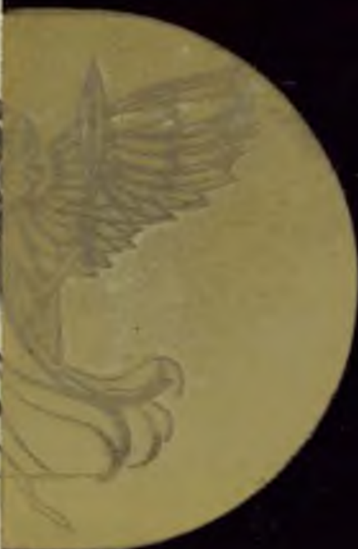


HENRI BERGSON

# LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y DE LA RELIGION





EDITORIAL SUDAMERICANA

Precedido por la "Introducción a Bergson" del insigne José Ferrater Mora, este ensayo es, con su noble, claro y elegante lenguaje, una especie de testamento espiritual del gran filósofo francés, de quien, dotado de una excepcional penetración, buscó con ahínco un sentido al "impulso vital" que nos anima. En sus cuatro grandes capítulos —"La obligación moral", "La religión estática", "La religión dinámica" y "Mecánica y mística"—, esta obra imperecedera nos expone una filosofía de la religión y una filosofía de la historia. El luminoso razonamiento gira en torno a dos oposiciones, dos contrastes. Uno es el que existe entre la obligación moral que la sociedad nos impone y la moral del héroe y del santo. El otro, de orden histórico, es el que cabe advertir entre el "frenesí industrial" de nuestra civilización y el "frenesí místico" del medievo. Y la conclusión del filósofo es ahora más actual que nunca: "La humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho. No tiene suficiente conciencia de que de ella depende su propio porvenir. A ella corresponde ver si por lo pronto quiere seguir viviendo. A ella preguntarse luego si quiere sólo vivir o realizar además el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses."

*Volumen especial.*

# LAS DOS FUENTES
# DE LA MORAL Y DE LA RELIGIÓN

HENRI BERGSON

# LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y DE LA RELIGION

*Introducción de*
José Ferrater Mora

*Traducción de*
Miguel González Fernández

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

SEGUNDA EDICIÓN
PRIMERA EN LA COLECCIÓN PIRAGUA
*Publicada en abril de 1962*

IMPRESO EN LA ARGENTINA
*Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.* 

TÍTULO DEL ORIGINAL EN FRANCÉS:
"LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION"

## INTRODUCCIÓN A BERGSON

La impresión primera que produce al lector cualquiera de los escritos de Bergson sólo puede traducirse con una palabra: hechizo. Cierto que es posible, aunque no frecuente, hallar quienes sientan ante el pensamiento de Bergson un leve malestar y aun una mal disimulada repugnancia. Pero no es tampoco imposible encontrar quienes experimenten una incontenible irritación ante *El Clavecín bien temperado*. Exceptuando estos casos y, por lo tanto, sin más excepciones que las excepciones, el pensamiento de Henri Bergson y su forma de expresarlo hechizan aun a quienes, por los más diversos motivos, se declaran incompatibles con ellos. Las causas de semejante atracción son diversas, pero una de ellas merece por lo menos ser subrayada: el hechizo causado por la lectura de Bergson no es, a mi entender, ni más ni menos que el hechizo que produce toda madurez que no ha llegado a dar el paso fatal de plagiarse, finalmente, a sí misma. Acaso sea esto, junto con otros más filosóficos motivos, lo que ha inducido a Bergson a practicar lo que, según Ortega, constituye una de las obras de misericordia más urgentes de nuestro tiempo: no publicar libros inútiles. Tanto es así que quienes, afectos o no a la filosofía bergsoniana, han trabado algún puntual conocimiento con ella, han advertido de inmediato que lo que tal filosofía tenía de manco era precisamente lo que tenía de cumplido. Tal observación no es, por cierto, como pudiera a primera vista parecerlo, una inoperante paradoja. Tomada en su justo sentido nos revela, por el contrario, una de las esenciales dimensiones del pensamiento bergsoniano. Pues este pensamiento posee, por lo pronto, una condición que nos lo hace a la vez atractivo como pocos y como pocos también desesperante: la de empeñarse en no ofrecerse sino completo y maduro, la de ocultar, en virtud de esa su misma madurez,

los supuestos últimos, la de ser una lisa, tersa y admirable superficie bajo la cual presumimos, pero sin que el autor nos proporcione de ella grandes indicios, una abismal orografía submarina.

No es menester decir que aquí no podremos, como no sea somera y atropelladamente, explorarla. Y, sin embargo, la necesidad y aun la posibilidad de una introducción a Bergson se funda en la existencia de semejante orografía. De no existir, no podríamos comprender cómo, siendo Bergson el filósofo que mejor ha expuesto su propia filosofía, sea a la vez aquel cuya filosofía requiere siempre alguna exposición que no coincida con la propia. Ocurre esto por el fundamental motivo a que antes he hecho referencia. Pero no sólo por ese motivo. Lo que Bergson nos oculta, en virtud de un afán de madurez y de perfección del que no encontramos ejemplo más acabado en toda la filosofía contemporánea, no son sólo los supuestos últimos, muchas veces ni siquiera advertidos por el autor, de su filosofía. Esto sería, a la postre, algo de que Bergson participaría con todos los filósofos cuya distancia de nosotros no es aún la suficiente para que podamos contemplarlos con la necesaria esclarecedora histórica perspectiva. Lo que resulta turbador en el caso de la filosofía bergsoniana es que ella misma se nos presenta como una intuición acerca de la realidad que declara poder expresarse de diversas maneras y, por lo tanto, que tiene la posibilidad de haber podido expresarse de manera distinta a como histórica y concretamente lo hizo. De suerte que, desde el mismo instante en que penetramos en el umbral de la filosofía bergsoniana, tropezamos con una paradójica condición que nos la hace, no obstante su propicia apariencia, extrañamente esquiva. Por un lado, reparamos en que la misma incomparable madurez de su expresión tiene que proceder de una concordancia pocas veces lograda entre la intuición filosófica y la forma en que ha elegido expresarse. Por el otro, descubrimos que, por la misma explícita declaración de su autor, la distancia entre la intuición filosófica y la expresión es punto menos que infranqueable y que, por lo tanto, aquello que podía parecer eminentemente acabado constituye, en último término, una inevitable falla. Con lo cual comenzamos por no saber a qué atenernos exactamente respecto a lo que Bergson nos dice de su propio pensamiento y a sospechar esa submarina orografía cuyo perfil nos

parecía reflejarse de continuo bajo las fascinantes aguas.

Lo primero que nos desazona en Bergson es, por lo tanto, lo que constituye su máximo atractivo y su mejor gloria. De ahí la necesidad de planteamos de nuevo, aunque mucho más toscamente que él, el problema esencial de su filosofía. Lo que veremos entonces es lo que la misma perfección nos impedía vislumbrar: la existencia de una filosofía que representa uno de los extremos en que parece tener que desembocar siempre el pensamiento filosófico en su marcha casi dialéctica inmediatamente después de haber reparado en la inanidad e insuficiencia del extremo opuesto. Para que todo esto vaya pareciendo menos sibilino, anunciémoslo desde este momento en términos francos: la filosofía de Bergson es, a nuestro entender, una de aquellas filosofías en que, *por lo pronto*, de más extremosa manera se vuelca la mente humana sobre uno de sus extremos, precisamente aquel que está constituido por lo que no es ella, por la realidad, y aun por aquella realidad que más lejos habita de sus estructuras racionales. Lo primero que nos parece ser la filosofía de Bergson es, de consiguiente, un puro fenomenismo. Y, en efecto, en el dramático diálogo sostenido a lo largo de veintiséis siglos entre los postulados de la razón y las exigencias de la realidad fenoménica, la filosofía de Bergson parece representar, sin reservas ni reticencias, el papel de ésta. Pero sería, sin duda, equívoco suponer que, por su afán de realidad, el bergsonismo sacrifica lo real a lo fenoménico. Entenderlo así equivaldría a suponer lo que Bergson no ha pretendido nunca: que el fenomenismo es la única filosofía posible. Por el contrario, hay en la filosofía de Bergson una intención decidida de ir más allá de todo fenómeno, por lo menos si entendemos este término en el sentido que ha tenido desde Kant en la historia moderna de la filosofía. Lo que más bien pretende Bergson es justamente que el fenómeno resulta algo bastante distinto de lo que de él se ha anunciado. El fenomenismo de Bergson no es, por lo pronto, más que un aspecto, el primero, de una filosofía que comienza con los "datos inmediatos". Pero con esto nos estamos desviando de nuestro tema principal y hemos de ver, con nuestro prometido y casi obligado atropellamiento, cuál es la puerta de acceso que nos puede permitir, como preludio a la obra de Bergson que aquí aparece pulcramente traducida, un acceso al corazón mismo de su filosofía.

La filosofía surgió, como es obvio, cuando unos hombres repararon en que las cosas debían poseer un ser para afirmarse y en que había una facultad, la razón, que estaba destinada a revelarnos el ser de estas cosas. Para los orígenes, a la vez oscuros y transparantes, de la filosofía, ambas notas son, desde luego, necesarias. Lo que había antes de la filosofía era acaso una razón que le orientaba al hombre en su conducta frente a las cosas, o unos dioses que le revelaban al hombre lo que las cosas eran, pero no una razón y un ser de las cosas tan unidos que bien pronto pudieron ser concebidos, con escándalo del que no era filósofo, como una realidad única. Es esto, repito, tan necesario para la filosofía que, si consideramos a Tales como el "padre del filosofar", acaso podamos enunciar que la historia entera de la filosofía de Occidente y, por lo tanto, en cierta medida toda la historia de la filosofía no es, en último término, más que un ingente e interminable comentario a Tales. Lo que todo ello quiere decir es, por lo pronto, esto: que la filosofía comienza, oscuramente en Tales, bien claramente en Parménides, con toda madurez en Platón, por plantearse la cuestión del ser. La filosofía comienza, pues, por ser, inclusive cuando posee supuestos y soluciones de carácter corporalista, una *Metaphysica generalis seu Ontologia.* La filosofía empieza siendo, como Heidegger oportunamente nos recuerda, una "disputa titánica acerca del ser". La cuestión del ser —sea éste concebido como se quiera— le es, en suma, esencial a la filosofía. Tan esencial, que podría legítimamente preguntarse si no es este problema, más bien que la reflexión sobre sí misma, la actual "filosofía de la filosofía", lo único que puede justificar la existencia de tan escandalosa disciplina. Este ser puede, ciertamente, entenderse de muchas maneras. Puede ser un cuerpo tanto como un espíritu, una materia tanto como una forma, una razón tanto como una locura. En todo caso, se tratará de un ser, es decir, de una realidad que constituirá el firme sostén de las cosas y, por consiguiente, que será el tema adecuado de una ontología en aquel punto en que la ontología, desviándose del formalismo que constantemente la acecha, se va superponiendo, hasta coincidir, con la metafísica. En este sentido podemos decir, sin demasiado riesgo, que la filosofía es esencialmente la busca del ser y que el filosofar comenzó, en un momento

determinado y un poco melancólico de la historia, con proponerse formalmente esta busca. Las cosas debían poseer, en suma, un ser, y algunos hombres —los filósofos— llegaron a concebir que la misión específica del ser humano era precisamente la de consagrarse a buscar, y a encontrar, ese ser escondido de las cosas.

Semejante concepción del ser y del ente destinado a buscarlo no parece, sin embargo, muy convincente para la filosofía actual y muy en particular para aquella cuya introducción, obligadamente incoherente, nos ocupa. No hace falta decir que la discrepancia en esta cuestión es cualquier cosa menos accidental. Lo es tan poco, que inclusive podría pensarse si la suposición —común, para no hablar sino de la filosofía contemporánea en sentido estricto, a Bergson, a James, a Heidegger, a Ortega— según la cual el hombre no está destinado por su propia naturaleza al conocimiento, no será algo que de tal suerte vaya a quebrar los marcos de la tradicional filosofía que lo que de ella surja resulte distinto de la filosofía misma. No podemos, sin duda, detenernos en una cuestión de semejante alcance. Lo único que me interesaba mostrar es que una filosofía como la de Bergson comienza, no obstante su apacible aspecto, por negar de manera terminante los supuestos mismos de toda filosofía. En la filosofía se supone que las cosas se hallan ante el hombre para que éste se esfuerce en conocerlas. En esto que sólo con muchas reservas podríamos seguir calificando de filosofía se cree que, si las cosas poseen un ser no será, cuando menos primariamente, un "ser para el conocimiento", sino a lo sumo, un "ser para la acción". La forma de ser de las cosas sería, por consiguiente, una forma que solamente podríamos designar con un término bárbaro: un *ser para*. Cualquier otra de las formas del ser de que nos ha hablado la ontología de todas las épocas y sobre las que, por ejemplo, Hegel armó su complicado andamiaje conceptual, son formas derivadas, últimamente comprensibles desde la primaria y tosca raíz de ese "ser para" que nos arroja sobre la acción y nos aparta de la filosofía. Cierto que la filosofía actual no ha ido en esto suficientemente lejos. A mi modo de ver, si el actual filosofar se ha alejado de la tradicional ontología ha sido, paradójicamente, por no haber llevado su teoría sobre el ser a sus últimas y más radicales consecuencias. Porque, en efecto, no basta suponer que las

cosas se encuentran, antes de ser objeto de conocimiento, a disposición del hombre. En verdad, ni siquiera esto podemos afirmar con plena evidencia. Lo que ocurre de hecho es que las cosas se le han presentado siempre al hombre, por así decirlo, "ocultas", y que en este verlas ocultas consiste justamente una de las esenciales dimensiones del hombre en cuanto hombre. Para el animal, por ejemplo, no hay, propiamente hablando, ocultación. Las cosas son lo que para él son y no poseen doblez ninguna. La única doblez posible es la que deriva de la simple ocultación espacial de una cosa por parte de otra. En cambio, inmediatamente que alcanzamos el nivel del hombre, la ocultación se nos presenta como una condición indispensable, tal vez la fundamental, de su existencia. Desde que el hombre es hombre ha reparado, distinta u oscuramente, en la oculta condición de todas las realidades. La ocultación ha sido, en cierta manera, el ser de las cosas. Pero si lo imagináramos simplemente de tal modo, nos sería difícil descubrir esa más primaria dimensión de la relación entre el hombre y las cosas que la filosofía actual tiene que destacar con el fin de agotar todas sus posibilidades. En rigor, lo que sucede es que las cosas han rehuido al hombre, pero lo rehuyeron en algo más que en su presentarse para ser contempladas. Las cosas han eludido la mirada humana inclusive en el aspecto de su utilización práctica. En otros términos, no solamente el hombre ha tenido que esforzarse para reparar en la posibilidad de conocimiento de las cosas, sino que ha tenido que esforzarse también, y muy particularmente, para advertir que las cosas podían ser, en el pleno sentido del vocablo, utilizadas. El animal, en efecto, no utiliza las cosas, porque éstas forman parte de su mismo ser y son, como Bergson afirmaría al hablar del instinto, una prolongación de su propia existencia. Pero el hombre no tiene solamente, como los seres inanimados, un "alrededor", ni como los seres vivos, se limita a disponer de un "contorno", sino que posee verdaderamente un "mundo". Poseer mundo significa, pues, algo más que hallarse perdido entre las cosas, afanándose por utilizarlas y en alguna rara y exquisita ocasión comprenderlas. La posesión del mundo, a diferencia de la posesión del alrededor o del contorno, significa, para seguir una comparación bergsoniana, ser algo radicado en un terreno anterior al *homo sapiens* y, desde luego, al *homo loquax*,

pero también al *homo faber*. Porque el hombre no es por sí mismo y graciosamente aquel que puede construir instrumentos. La construcción de los instrumentos es una acción que el hombre descubre precisamente desde el instante en que, notada la oculta radical condición de todas las realidades, advierte que algunas de ellas le velan inclusive ese "ser para" que parecía constituir en principio el elemento capital de su existencia.

Este análisis breve de la relación primaria entre el hombre y las cosas era necesario para comprender cómo una filosofía podía comenzar sin plantearse esa cuestión del ser en que ha parecido resumirse la tradicional meditación metafísica. Como luego veremos, tal planteamiento es también indispensable si de veras se quiere seguir haciendo filosofía. Pero la filosofía que más acabadamente ha depurado la especulación romántica y, dentro de ella, la filosofía bergsoniana, elude semejante cuestión por estimar que no es el ser el objeto propio de la filosofía. El verdadero objeto de la filosofía, la última realidad sobre la cual ha de volcarse toda la especulación filosófica sería, no el ser, sino... el devenir. Pero al llegar a este punto tropezamos con lo que nos abre la primera puerta de acceso a una filosofía que, como la de Bergson, habremos de examinar ahora prescindiendo de casi todos sus resultados particulares, los que obligadamente damos por conocidos. Porque si suponemos como realidad propia de la filosofía el devenir, entonces tendremos que suponer *oclis nolis* que ha habido entre el hombre y las cosas una relación que, aun desde el punto de vista de la filosofía, no se ha resuelto en el puro conocimiento. En otros términos, la filosofía se ocuparía del devenir —el cual sería, en Bergson, como el carácter formal del "ímpetu vital"— por haber previamente supuesto que el hombre no se hallaba entre las cosas con el fin de descubrirles un ser.

Pero antes de ver en qué consiste propiamente una tal filosofía tendremos que ver si es realmente tan inesperada la novedad que nos brinda. Porque, sin duda, no es el bergsonismo ni mucho menos el primero que nos lleva del ser al devenir. No sólo esto. En verdad, hay en la historia de la filosofía dos grandes direcciones que continuamente se entrelazan y aun que no pueden vivir sino entrelazadas, pero que no por ello se perfilan menos como antagónicas cuando intelectualmente las descomponemos. Una de ellas es la

corriente que podríamos llamar justamente "la filosofía del ser". La otra es la que podríamos calificar de "filosofía del devenir". No hace falta decir que semejantes términos designan sólo muy imperfectamente la realidad a la cual se refieren. Pero, vistas las cosas un poco panorámicamente y, por lo tanto, puesto entre paréntesis todo lo que no sea el vago y entornado mirar la realidad total de la filosofía, la verdad es que las designaciones mencionadas responden suficientemente a lo que queremos dar a entender por ellas. Ahora bien, cuando examinamos concretamente esa historia, advertimos la posibilidad de practicar una escisión que en ningún momento —excepto, como veremos, lo que representa un tipo de filosofía como la de Bergson— puede considerarse irremediable. Por un lado, habría quienes, como Parménides o Platón, como Santo Tomás o Descartes —y sus diferencias mutuas subrayan tanto más esa superior concordancia—, sostendrían, como parece ser lo "tradicional", que es el ser el objeto y tema propio de la filosofía. Por el otro, habría quienes, como Heráclito, los estoicos o Hegel, afirmarían, más o menos conscientemente, que el objeto propio del filosofar es el devenir —o, si se quiere, que el objeto considerado primariamente como "el ser" es un objeto que "deviene"—. El hecho de que, exceptuando acaso el sistema de Hegel, sólo la primera de las mencionadas series haya resultado, en el sentido estrictamente filosófico del término, triunfante, no quiere decir ni mucho menos que la segunda no haya actuado poderosamente en la historia filosófica. Tanto es así que muchas veces podría decirse que ha sido en virtud de la necesidad de solucionar las internas dificultades de la noción del devenir por lo que la filosofía del ser se ha constituido a lo largo de la compleja historia de la filosofía. No cometemos, pues, un error demasiado grueso si para desbrozar el camino que nos conduce al bergsonismo afirmamos que este camino ha sido ya, en buena parte, trillado. Desde este punto de vista, y si nos bastara atenernos al aspecto más superficial del problema, podríamos decir pura y simplemente que la filosofía bergsoniana es una de esas filosofías en que, frente al ser, se afirma el devenir o, mejor dicho, una de esas filosofías que persiguen en todas partes las dificultades al parecer insuperables que ofrecen las filosofías unilateralmente orientadas en el ser.

Y, en efecto, en cierta manera podríamos decir que con

ello hemos tocado uno de los cabos, y no precisamente el menos importante, de la filosofía bergsoniana. Pero sólo en cierta manera. En verdad, el pensamiento de Bergson no resulta ni mucho menos despachado cuando, situándonos en el punto de vista del ser, o reconociendo la mencionada casi cruel escisión de la historia de la filosofía, afirmamos que es, en todos los casos, y cualesquiera que sean sus otros primores y novedades, una esencial y radical "filosofía del devenir". Acontece esto, en primer lugar, porque los términos "ser" y "devenir" que venimos utilizando hasta ahora son, como es notorio, sobremanera equívocos. No sólo porque el "decirse de muchas maneras" que, según Aristóteles, caracteriza al ser, convenga asimismo, y de modo eminente, al devenir. De hecho, la analogía del devenir que podría sobreponerse o, cuando menos, yuxtaponerse a la analogía del ser, expresa sólo imperfectamente las dificultades que se oponen a la marcha del pensamiento cuando éste pretende, como le es habitual, reducir el ser o el devenir a un significado único. Para seguir empleando el preciso vocabulario de la ontología tradicional, podríamos decir que hay entre los diversos sentidos del ser y del devenir no sólo, como sería soportable, una relación analógica, sino también, como es ya desesperante, una relación equívoca. Así, aunque sea cierto *también* que la filosofía de Bergson es, por una de sus dimensiones esenciales, una de aquellas filosofías orientadas hacia el devenir que siguen la tradición jalonada, entre otros, por Hegel, Heráclito o los estoicos, la verdad es que con ello resulta, según advertimos, insuficientemente perfilada. No lo es tampoco si agregamos que el devenir afirmado por Bergson es un devenir radical y aun aquel más radical devenir y movimiento que se ha dado en toda la historia de la filosofía. En primer lugar, habría que ver si es cierto que hay en Bergson, como tantas veces se ha sostenido, un semejante radicalismo. En segundo término, aun en el caso de que existiera, cabría averiguar si con ello podemos entender de veras no la superficie, sino el corazón mismo de la filosofía bergsoniana. Un examen de la significación del devenir, bordada, como a Bergson le agradaba decir, sobre el cañamazo de la significación del ser, nos será, por lo tanto, esencial para entender esa filosofía a cuya introducción consagramos estas apresuradas páginas.

La filosofía de Bergson, decía, supone una tradición del

devenir, aun cuando no haya sido, como es bien sabido, esta tradición la que concretamente se le impuso en la marcha de su filosofía. Por el contrario, Bergson partió para su meditación de la insuficiencia de una filosofía que, sin saberlo, estaba firmemente orientada en la tradición del ser. Se dirá que tal filosofía —la de Spencer— no solamente no estaba orientada en dicha tradición, sino que, por afirmar la evolución en el corazón de lo real, se hallaba a mil leguas de toda la tradicional ontología. Y, en efecto, si contemplamos, sin pretensiones de adentrarnos en ella, la imponente mole del spencerismo, nos parece advertir que allí se sostiene, bajo la forma de la evolución, un devenir que constituiría, para seguir con nuestra terminología provisional, la segunda serie en la marcha de la historia filosófica. De hecho, la idea de evolución y las dificultades que planteaba dentro del mismo sistema de Spencer no fueron ajenas al punto de partida bergsoniano. Tan poco lo fueron que, a deducir de las mismas escasas confesiones personales de Bergson, podemos inclusive anunciar que fueron estas dificultades —planteadas bajo la precisa pregunta por lo que hace el tiempo en un sistema que en verdad debería suprimirlo— las que constituyeron el primer gran incentivo para sus delicadas argumentaciones. La filosofía de Spencer, por lo tanto, cuyo buen entendimiento es tan necesario para comprender el concreto origen de la meditación bergsoniana, es una filosofía que, en cierto modo, afirma el devenir bajo la forma del universal proceso evolutivo. Pero digamos aquí también: en cierto modo. La verdad es que si el sistema de Spencer es una "filosofía de la evolución", es más bien el ser, inclusive en un sentido tradicional, y no la evolución misma lo que alienta en el fondo de su pensamiento. Tanto es así, que el abismo repetidas veces advertido entre la concreta filosofía de Spencer y las tesis sobre lo Incognoscible no puede explicarse a menos de suponer que es el ser y no el devenir, tal como Bergson lo entendería, lo que el sistema spenceriano pone continuamente de relieve. Así, bien que fuera el "evolucionismo" lo que Bergson encontró ante sí como filosofía dominante de su tiempo, se trataba de un evolucionismo que, a poco que se le arañara, mostraba en su fondo, como acechando cualquier amago en contra, al ser estático. Ateniéndonos al concreto originarse de su pensamiento y dado el hecho de que a la sazón no se habían

anudado bien todavía los hilos de la filosofía europea, podemos decir que el pensamiento de Bergson surge como una reacción contra una determinada filosofía del ser más bien que como una continuación de la filosofía del devenir que pudiera hallarse, por ejemplo, en quienes, teniendo a Hegel como su maestro, aspiraban a un devenir que fuera algo más que el devenir del evolucionismo spenceriano y, en general, que el devenir de ese evolucionismo que, por ser a la vez mecanicista, negaba lo que al principio había justamente afirmado y aun exaltado. Pero si la filosofía de Bergson no surge, por lo menos de primer intento, como continuación de una tradición y, en todo caso, no aparece, desde el punto de vista de su proceso histórico, más que como una profundización tenaz en todos aquellos momentos de "primado del devenir" que bajo el aspecto de rigurosas "filosofías del ser" se manifiestan tendidas a lo largo de la historia de la filosofía, la verdad es que representa implícitamente no sólo la continuación de tal serie, sino la perfecta culminación de ella. Así, lo que sucede con la filosofía de Bergson es lo que, por lo demás, ocurre con toda filosofía que sea verdaderamente sustantiva. Por una parte, es una perfecta y cabal continuación. Por la otra, es una completa y radical novedad. Y tal vez algunas de las dificultades mayores que nos ofrece el examen de ella es precisamente esa necesidad de oscilar de continuo, sin detenerse jamás en ninguno de sus extremos, entre esos dos modos de ser igualmente válidos e igualmente ineludibles que son la novedad y la continuación.

Una introducción a Bergson que mereciera este nombre debería, pues, no sólo atenerse a los aspectos concretos de su filosofía y tocar con la debida atención todos los puntos que, pasando por la teoría del conocimiento, van desde la psicología a la metafísica, sino también mostrar en qué momentos determinados de ella operan continuación y novedad como esenciales ingredientes. Esto es aquí, como resultará obvio para el lector, imposible. Pero si, por muchas razones, no nos es factible practicar esa introducción a Bergson que, no obstante la ya muy nutrida bibliografía bergsoniana, permanece todavía como un *desideratum*, tal vez nos sea permitido realizar esa "introducción a una introducción" para la cual, y no sólo en el caso de Bergson, siente el autor de estas líneas una predilección inequívoca. Así, será sólo este

aspecto, ciertamente fundamental, de su teoría del ser, el que, muy a la carrera, nos permitirá capturar el sentido último que tenía para Bergson una actividad por lo pronto tan problemática y para el bergsonismo, cuando menos, si no para Bergson, tan poco justificada en el repertorio de las acciones humanas como es la filosofía.

Centrar la filosofía, por los motivos que ello fuere, en el devenir como contraposición al ser, significa, en efecto, según hemos ya advertido, que con ello se intenta trascender de veras el marco dentro del cual tradicionalmente se había movido. El vocablo "tradicionalmente" no es, claro está, inútil. Por un lado, hemos visto que hay en la misma gran tradición del filosofar, cuando la contemplamos en conjunto y no sólo por uno de sus cabos, una corriente que se debate sin tregua contra los supuestos mismos que la habían engendrado. Pero no sólo esto. En realidad, y si nos atenemos no tanto a las fórmulas con que se ha expresado el pensamiento filosófico como a la intuición misma que otorga sentido a todas ellas, repararemos en el hecho, por lo demás inquietante, de que la filosofía es una actividad que desde el momento en que emerge procura enérgicamente superarse. En otras palabras; a diferencia de otras formas de actividad humana, la actividad filosófica es aquella que, para decirlo en términos gratos a Bergson, rompe el círculo dentro del cual la naturaleza había encerrado al hombre y le había hecho girar interminablemente. Así, no sólo en la heterodoxa corriente del devenir, sino inclusive en la tradicional meditación sobre el ser, aparece el filosofar como una acción que intenta de continuo, apenas recién nacida, ir mucho más allá de sí misma. Si tal no ocurriera, no podríamos, en efecto, entender de qué modo un pensamiento que, como el de Bergson, parece plantarse desde sus comienzos en una posición esencialmente "antiintelectualista" es, por el contrario, cuando se le va al fondo, uno de los escasos modos de filosofar capaz de justificar de veras, y no sólo en su mera superficie, a la inteligencia. En este sentido tiene razón Maritain cuando insistentemente nos declara que hay en Bergson una intuición que deshace los esquemas de la conceptualización dentro de la cual está envuelta. Pero acaso lo que Maritain no advirtió es que Bergson va un poco más allá de manifestar un trágico desvío entre intuición y con-

ceptualización, entre su filosofía superficial y su filosofía profunda. En rigor, en la misma conceptualización bergsoniana encontramos una adecuada expresión de esa intuición que se presenta dispuesta a romper todos los marcos en que se encierra. Porque, sin duda, si hay en Bergson, sobre todo al final de su vida, cuando su obra se le aparece ya como algo en cierto modo independiente de su persona, una muy clara visión de que todo su pensamiento ha sostenido siempre un dualismo al parecer irreductible entre lo estático y lo dinámico, entre la conceptualización y la intuición, entre la presión y la aspiración, entre la inteligencia y el instinto, lo cierto es que cada vez va entendiendo más la inteligencia en un sentido bien distante de la razón parmenídea. En otros términos, la crítica bergsoniana de la razón es, como el mismo filósofo sin duda reconocía, la crítica de una razón que ha comenzado por recortar sus propias posibilidades y por enunciar que lo único que podía hacer era operar sobre lo inmóvil. De modo que quienes suponen que Bergson es, por no sabemos qué incomprensibles motivos, una mera etapa más hacia esa "razón vital" destinada, con muy buen acuerdo, a solucionar en parte la tensión hasta ahora existente entre la razón y la vida, olvidan sin duda que Bergson no es sólo "una etapa más", sino que, desde su propio nivel y con perfecta conciencia, ha realizado uno de los mayores esfuerzos para superar las limitaciones de una razón que obligadamente hay que justificar si se quiere que de veras tenga algún sentido la filosofía. Las "fallas" de Bergson se encuentran, en todo caso, en otra parte, y si se quiere ahora un esquema de las que estimo decisivas, acaso una breve enumeración no sea totalmente ociosa. Desde este punto de vista habría, a mi modo de ver, en Bergson: 1) Una negligencia del carácter operante de las formas y de lo ya hecho, con una incomprensión, típicamente romántica de que, por así decirlo, lo fluido sólo puede moverse entre los sólidos; 2) una ininteligencia de la necesidad de distancia entre la intuición y el objeto; 3) un desconocimiento del carácter ontológico de la historia, y 4) un descuido del sentido metafísico de la "esencia existente". Tales "fallas" afectarían, por lo tanto, más a la incomprensión de que lo dinámico tiene de vez en cuando necesidad de reposar en lo estático, que a la problemática ignorancia en que Bergson se hallaría con respecto al carácter, diríamos, autotrascendente de la

razón y de la inteligencia. Quien desee comprobar este aserto, no tiene que hacer sino recorrer con la atención debida lo que sobre tan decisivo asunto se dice en las páginas de la presente versión castellana.

Porque, de hecho, el "regreso al instinto" que, en vista de la impotencia de la pura inteligencia, ha sido predicado, y no sólo en la filosofía, durante los últimos años, no tiene apenas nada que ver con el "reinstalarse en la duración pura" a que Bergson tan repetidamente alude. De hecho, parece que haya una escisión irremediable entre inteligencia e instinto y que ambas ramas, brotadas del tronco común de una intuición originaria, no sean sino vías muertas de las que sólo quepa salvarse regresando, cada una por su lado, a ese ímpetu vital que, por constituir la esencia misma del Creador, constituye también la raíz de lo creado. En verdad, inteligencia e instinto no son vías muertas más que en la medida en que no han tocado el fondo de sí mismos y, asustados de su inmersión, no han emergido, enriquecidos con nuevas experiencias, a la clara superficie. Si esto no ocurre con el instinto, no se me negará, por lo menos, que sucede con harta frecuencia en la inteligencia. Mucho más todavía. En cierto modo, previsto oscuramente por Bergson en sus primeras obras, visto con claridad cada vez mayor a medida que ahondaba en sus propios supuestos, la inteligencia tiene por esencial destino esa sumersión en las posibilidades internas de sí misma que le va a permitir superar sus propias limitaciones. En este sentido podríamos decir que la inteligencia, ya definitivamente liberada del círculo parmenídeo, es el movimiento que necesita realizarse por entero para emerger, salvada de sí misma, después de explorarse convenientemente a sí misma. Ocurre entonces con la inteligencia un poco lo que sucede, en el caso de Hegel, con la Idea. Lo mismo que la Idea, y por motivos a veces extrañamente afines, la primitiva intuición con que el ímpetu vital arriba a la conciencia de sí mismo parece tener necesidad de autoexplorarse, de llegar hasta la inteligencia y, una vez recorrido afanosamente todo su ámbito, de descubrirse como lo que verdaderamente era: como un error. Pero, lo mismo que el error hegeliano, éste no es tampoco, para decirlo con inevitable redundancia, completamente "erróneo". "Error" designa aquí no tanto una falsedad verdadera como un momento falso de la verdad. La Idea o la inteligencia llegan

hasta los confines de sí mismas, porque sin verse a sí mismas como enteramente exploradas no podrían verse como enteramente verdaderas. Pero la analogía entre la Idea de Hegel y el ímpetu vital de Bergson no va más allá y sin duda hemos llevado ya demasiado lejos la confrontación de sus perfiles. Lo que únicamente pretendía con ello demostrar era que la inteligencia, que desemboca realmente en un círculo y parece destinada a moverse dentro de él eternamente, posee, como una de sus virtualidades esenciales, la capacidad de quebrarlo y de regresar a la intuición originaria que la sostiene. Pero este regreso no es tanto el retorno del arrepentimiento como el de la experiencia. Así, la inteligencia es una experiencia que el puro dinamismo del ímpetu vital lleva implícita, aunque no sea, para seguir siendo fieles a Bergson, necesaria. Si no bastaran otras diferencias, ésta de la necesidad o contingencia de la experiencia de la inteligencia o de la idea serían suficientes para separar de raíz dos filosofías ya en otros tantos respectos tan diferentes. El ímpetu vital necesita, ciertamente, la experiencia, pero no la necesita, diríamos, necesariamente. Ahora bien, si el desembocar en la inteligencia no fue estrictamente una necesidad no fue menos una enorme y jamás bastante atendida ventaja. Así, sólo porque ha irrumpido en algún momento del crecimiento vital esa inteligencia tan afecta al conocimiento de los sólidos, tan apegada a una materialidad que parecía brotar junto a ella en virtud de esa simultánea génesis de inteligencia y materialidad en que Bergson tan ahincadamente insiste, ha podido el ímpetu vital, al descubrirse como un error, alcanzar una verdadera experiencia. Desde el mismo instante en que ha brotado, la inteligencia se ha dirigido, como fascinada, hacia el único hueco por donde podía libremente escaparse. La inteligencia, que ha hecho posible la filosofía en el sentido más riguroso del término, ha hecho también posible lo que la filosofía es por una de sus esenciales dimensiones, por no decir en la más esencial de ellas: la huida hacia lo que la filosofía no es, pero que sin la filosofía carece enteramente de sentido: la verdad absoluta en cuya llama tiene que perecer, obligatoriamente, la filosofía misma.

Sólo porque hay, y no sólo en la inteligencia, esa contraposición entre lo que se encierra en un círculo y lo que aspira a salir de este círculo dentro del cual a la vez tan

holgada y penosamente se mueve, es posible comprender una filosofía que, como la de Bergson, al tiempo que completa la tradición del devenir, aspira a reintegrarse en la tradición del ser, sin la cual sería injustificable toda filosofía. Ahora bien, si son estas dos tradiciones las que una filosofía que tiende a ser completa debe aspirar también a reconciliar, no es menos cierto que Bergson comienza con la afirmación de un devenir al parecer irreductible. Comienza a afirmarlo con tal radicalismo, que lo primero que nos permite filiar adecuadamente la filosofía de Bergson es justamente esa contraposición del ser y del devenir en uno de cuyos extremos, acaso el más remoto, Bergson precisamente se halla. Esto lo advertimos, sin duda, tan pronto como nos ponemos a meditar sobre aquello que pone esencial y fundamentalmente en marcha una metafísica. Veamos, en efecto, lo que ocurre con un pensamiento que, como el de Parménides, está de tal suerte orientado en el ser que parece el ser, y nada más que él, lo que verdaderamente constituye el centro y casi la obsesión de la filosofía. Tal afirmación es perfectamente comprensible si partimos, según es obligado, de la misma argumentación parmenídea. Surge ésta, como es notorio, de una actitud cuya legitimidad, desde el punto de vista de la razón, es indiscutible. No sólo esto: desde el punto de vista de la razón es la actitud y, como consecuencia de ella, la argumentación parmenídea, la única realmente válida. Porque, exactamente como todo filósofo, Parménides comienza por situarse ante el mundo mirando de soslayo éste y la razón con que, por lo pronto, intenta comprenderlo. La filosofía comienza, en efecto, por atender a esta doble y contrapuesta exigencia de una razón que pretende comprender la realidad y de una realidad que exige ser comprendida. No ignoro que el término "razón" es aquí sumamente insuficiente, pero si se lo emplea con la debida cautela y se entiende por él menos el razonamiento en sentido estricto que aquella "concepción del puro y atento espíritu" que, bajo el nombre de intuición, pretendía Descartes poner en funcionamiento, acaso no sea totalmente inadecuado hablar de razón como una de esas dos fundamentales exigencias. Ahora bien, si Parménides, que constituye el ejemplo típico, el primer gran polo y la primera gran fascinación de la historia de la filosofía, acaba por atender únicamente a la razón y, *a consecuencia de ello,* por desatender la realidad, no es,

ciertamente, porque haya tenido un inexplicable capricho por aquélla. Lo que más bien ocurre en su caso es lo que tantas veces se pone de relieve en las historias de la filosofía, pero sin la suficiente comprensión de sus internos supuestos: que el atenerse exclusivamente a la razón es, por el momento, la única manera en que parece poder cabalmente cumplirse la inexorable exigencia de la filosofía. Porque, según ya vimos, la filosofía comienza y se constituye en aquel momento de la historia en que algunos hombres en lucha con el contorno repararon en la celada condición de las realidades. Desde el instante en que la realidad no es la cosa misma tal como se presenta, sino aquello que, por lo visto, la cosa llevaba oculta, aparece en el ámbito de la historia esa forma de vida todavía un poco escandalosa que llamamos filosofía. Ahora bien, lo que la cosa lleva oculta es, en el sentido más preciso del término, su ser. Averiguar la verdad de una cosa, descubrirla, es ver, en una simplicísima visión intelectual, lo que la cosa es propiamente. El ser es, pues, la verdad de la cosa. Nada de extraño, por lo tanto, que desde entonces haya comenzado a existir una especie de tensión, no bien decidida todavía, entre cada una de las cosas y su ser. El hombre que, sin dar a este calificativo ningún significado estimativo, podríamos llamar común, se quedaba, desde luego, con las cosas. El filósofo, en cambio, tenía que quedarse con su ser. Descubrir el ser escondido de las cosas era, por consiguiente, su misión, el filosófico afán de cada día. Este es, desde luego, el tema de Tales de Mileto, en quien vemos transparecer con una claridad casi deslumbradora la esencia misma de la filosofía. Pero si Tales de Mileto comprendió esa nueva manera de situarse el hombre ante las cosas que es la filosofía, de hecho el filosofar como descubrimiento del ser solamente se constituyó en Parménides. Tales de Mileto y, con él, todos los jónicos respondían a la pregunta por el ser escondido señalando simplemente una existencia. Descubrir el ser era entonces mostrar aquello que verdaderamente existía; en otros términos, mostrar, entre las cosas, aquellas que propiamente son. El ser era tomado entonces como algo que, desde luego, era, y que, además, era existencia. La pregunta filosófica, en cambio, tal como en Parménides fue por vez primera, casi paradigmáticamente, formulada, no era una pregunta por las cosas que son, sino por el ser de estas cosas. Se dirá que

Parménides toma, en rigor, "el ser" como una existencia, porque el ser no es meramente un verbo en infinitivo, sino aquella cosa que sólo por su ser lo que es puede definirse. El ser de Parménides puede ser, en otros términos, "aquello que es". Pero "lo que es" no es meramente, como en Tales, la cosa que existe —por ejemplo, el agua—, sino aquello que tiene que cumplir con todas las condiciones formales de esta cosa. En suma, y para terminar esta dilucidación que pudiera parecer baldía y que, en todo caso, comienza a ser ya un poco fatigosa, digamos que lo que realmente comienza cuando Parménides irrumpe en el ámbito de la filosofía, es un pensamiento sobre el ser y no sólo un pensamiento sobre la cosa que es verdaderamente. Mejor todavía: lo que confiere a Parménides su lugar, aún indisputado, en la historia de la filosofía, es el haber visto que, sea cual fuere su opinión particular sobre la cosa que era, la verdad es que esta cosa debía cumplir inexorablemente con todas las condiciones que corresponden al ser.

Ahora bien, sólo hay una entidad que cumple perfectamente con todas ellas: la razón. De ahí que traducir, como hace Burnet, la famosa frase "es lo mismo el ser y el pensar" por "una sola y misma cosa puede ser concebida y puede ser", resulte algo tal vez histórica y filológicamente correcto, pero filosóficamente incomprensible. La verdad es que, aunque sólo sea oscuramente, Parménides ve que la identificación de lo que es con aquello que puede ser propiamente concebido, es una identificación entre el ser y el pensamiento o, si se quiere, dando ahora al término "razón" un significado a la vez muy amplio y muy estricto, una identificación entre el ser y la razón. Desde el mismo instante en que el hombre se vuelca decididamente sobre el ser para averiguar lo que era, se ve, pues, obligado a atenerse a la razón como lo único que puede revelarlo. Las consecuencias de semejante actitud son suficientemente palmarias para que necesiten ser ni siquiera destacadas: con este pensamiento sobre el ser que identifica el ser con lo que es, comienza una meditación filosófica que, no obstante sus ocasionales desviaciones, acaba siempre por desembocar en la platónica "filosofía de las esencias". Desde ahora la meditación filosófica va a convertirse en un esfuerzo denodado, continuo, infatigable, para ir alojando poco a poco la realidad dentro del marco de esta ontología. Sea cual fuere la actitud par-

ticular que en cada caso se asuma frente a Parménides, la filosofía, por lo menos la filosofía realmente "triunfante", va a tomar a Parménides como obligado punto de partida. En otros términos, desde Parménides aparece la realidad escindida entre dos formas de ser que pretenden, cada una por su lado, monopolizar la atención del filósofo. Por un lado, nos encontramos con una realidad que podemos designar, vaciando este término de toda la significación con que los últimos tiempos han solido cargarla, de realidad "en sí". Por otro lado, nos hallamos ante una realidad que, no menos simplemente entendida, podemos calificar de realidad "en otro" o, si se quiere, para darle su nombre menos equívoco, que podemos calificar de "fenómeno". Pues bien, si desde este ángulo nos decidimos a examinar la historia íntegra de la filosofía nos será muy fácil advertir que podemos estudiarla desde el punto de vista de las relaciones, mil veces complejas, entre lo en sí y el fenómeno. No hace falta decir que tendremos que prescindir ahora de estas relaciones, aun cuando un examen de ellas, por apresurado que fuese, nos pondría en la pista de algunos de los más jugosos secretos de la filosofía. Limitémonos a afirmar que, entre las posiciones posibles, hay dos que no podemos dejar de mencionar aquí por tener una relación fundamental con nuestro tema. En primer lugar, podría darse una actitud que afirmara la posición exclusiva de la realidad en sí, actitud que, en el curso de la historia de la filosofía, parecería estar sobre todo representada por Parménides o por las formas extremas del panteísmo acosmista. En segundo término, podría existir una actitud que afirmara la existencia exclusiva de lo "en otro" o, mejor dicho, que afirmara que sólo es en sí lo que posee los caracteres del ser en otro: la llamada "apariencia", el "fenómeno". Esta posición sería propia, entre otras direcciones, de lo que podríamos llamar el fenomenismo radical, el cual negaría toda cualidad primaria y constituiría un mundo, muy probablemente pluralista, a base de puras cualidades. Es notorio que ninguna de estas posiciones se ha dado con toda pureza en ningún momento de la historia de la filosofía. Para que tal aconteciera, sería preciso algo que tenemos justamente que postular como imposible: la existencia de una filosofía que las afirmara. Porque, sin duda, cuando suponemos la imposible posición exclusiva de lo en sí suponemos a la vez la posición de una realidad, muy parecida

al ser de Parménides, pero no exactamente superponible a él, de la cual ni siquiera podría predicarse la existencia. Todo predicado dado a tal realidad y, por consiguiente, todo juicio que sobre ella formulemos, trasciende de alguna manera, aunque sea en este caso de una manera casi invisible, la realidad cuya posición se establecía. Al predicar de tal realidad en sí algo —aun cuando limitemos tal predicación a lo menos "externo" que en semejante realidad se halle: al ser, a lo uno—, predicamos algo que nos destruye de algún modo el edificio compacto del análisis. Porque el juicio puede ser tautológico y consistir en un mero despliegue de lo que se encontraba virtualmente en el sujeto: el mero hecho de suponer la posibilidad de un despliegue, aunque sea de carácter ideal y puramente lógico, significa admitir una cierta especie de síntesis. En otros términos, para expresar ese ser absoluto en sí que presuponemos como único, ni siquiera nos será legítimo abrazarlo mediante un concepto. Superponerle un concepto equivale a agregarle algo que se encuentra fuera de él, aunque este estar fuera se halla a la menor distancia posible de sí mismo. Como dice taxativamente Boutroux, a quien se debe, con una preocupación ejemplar, una sutil claridad sobre estas difíciles cuestiones, el concepto "no es una unidad absoluta, pues para explicar las cosas debe implicar la multiplicidad, pero no es tampoco una multiplicidad absoluta, pues reduce a la unidad lo diverso". Por consiguiente, lo único verdaderamente adecuado para este único y exclusivo ser en sí sería la mudez absoluta, el puro y sobrecogedor silencio. Si Parménides, en vez de callarse, manifestó, por el contrario, en torno a su noción del ser, tan parecida a la que aquí examinamos, una incontenible verborrea, se debe pura y simplemente a que su noción del ser contenía algo más que el permanecer, sin que nadie más la contemplara, en la absoluta intimidad consigo misma. No obstante su apariencia extremista, el ser de Parménides es ya un ser moderado, y por el mero hecho de admitir algún predicado —y cuanto más alguien que lo pone— admite a la vez algo que no es, propiamente hablando, aquella entidad única, absorbente y absoluta.

Pues bien, si suponemos que la tesis vigente es la inversa y que lo único que hay es lo que, poseyendo los caracteres formales del fenómeno, llamaríamos, con términos desde luego equívocos —pues no habría realidad en que pudiese ha-

bitar—, lo "en otro", toparíamos con dificultades análogas, bien que, naturalmente, de opuesta índole. De este ser eminentemente fenoménico, cualitativo, posiblemente plural, podríamos, desde luego, predicar notas infinitas y aun debiéramos, para ser consecuentes con nosotros mismos, predicarlas. En otros términos, el predicar sería aquí no sólo conveniente, mas también ineludible. Pero desde el momento en que comenzáramos a efectuar tal inacabable predicación tendríamos que comenzar a reconocer que de algún modo, aunque por motivos opuestos, nos saldríamos de la realidad predicada y seríamos lamentablemente infieles a ella. Más que en ninguna otra parte se comprobaría aquí que, como nos dice Quevedo, "la delgadeza del discurso no remedia, y embaraza". Pues ya podríamos sutilizar todo lo que quisiéramos: la realidad fenoménica tan insistentemente predicada se nos escaparía de continuo al pretender encerrarla en las mallas, siempre demasiado holgadas, de nuestra infinita predicación y de nuestro sutil discurso. Todo predicado acerca de la realidad, todo juicio formulado sobre ella implicaría, en efecto, el esfuerzo de acercar a una universalidad lo real fenoménico. Por lo pronto, sería inevitable, fueran cuales fuesen los subterfugios más o menos logísticos que para tal fin se forjaran, hacer la predicación suponiendo que tal realidad, por lo pronto, es. Pero no sólo esto. De semejante realidad nos veríamos forzados a decir que es tal o cual cosa, es decir, tendríamos que reducir incesantemente, por tímida que la reducción fuera, la multiplicidad a una unidad. Ahora bien, si la afirmación de la multiplicidad de una supuesta unidad provocaba en nosotros, cuando suponíamos la posición exclusiva del ser en sí, el reconocimiento de la necesidad de una mudez absoluta, la afirmación de una cierta unidad en la multiplicidad nos obligaría, por razones inversas aunque no menos poderosas, a un análogo silencio. La afirmación absoluta de lo en sí o la exclusiva posición del fenómeno destruirían, pues, de raíz aquello mismo que las había puesto o afirmado: la filosofía. Claro está que, lo mismo que en el caso de la posición de lo en sí, no hay en la historia de la filosofía ningún ejemplo de completa y frenética posición de lo "en otro" considerado como ser, del fenómeno estimado como absoluta realidad, de la cualidad considerada como verdadera esencia. Lo mismo que el racionalismo radical, el radical fenomenismo es impensable.

Pero si no hay un ejemplo perfecto, hay cuando menos un ejemplo atenuado: es Bergson y su radical empirismo de los "datos inmediatos". Si Parménides intentaba responder sin vacilación a las exigencias de la razón, Bergson, que sería en esto, como Ortega subraya, "el menos eleático de los pensadores", procuraría atenerse a las exigencias de la realidad. El hecho de que cada uno de ellos mirara a su polo opuesto de soslayo, no desmentiría, por lo pronto, la primitiva intención que les guiara y, en todo caso, más bien la subrayaría. Pero si, para reanudar nuestra terminología anterior, la filosofía del ser tendría que edificarse en parte sobre el terreno movedizo del devenir, y la filosofía del devenir se vería obligada a allegar para su construcción algunos firmes materiales del ser, la tendencia de cada una de ellas, ejemplificada en sus posiciones más puras, sería, como en el caso de Parménides o como en el caso de Bergson, una mudez que se detendría en cada uno de los instantes en que se descubriera como inconsistente consigo misma.

No andábamos, pues, muy descaminados cuando, siguiendo por lo demás la ruta más trillada, definíamos al bergsonismo como una "filosofía del devenir". Pero al hacerlo así no hemos alcanzado ni siquiera el umbral que nos permita sentar pie firme en ella. Otras filosofías, decíamos, tienen también el devenir como fundamento. O, para ser más exactos, otras filosofías se ocupan asimismo fundamentalmente del devenir. Ahora bien, lo que ocurre, por lo pronto, en la filosofía bergsoniana es que este devenir es considerado como algo más que como el despliegue de una realidad a la cual se le otorgan los caracteres formales del devenir, pero que, en último término, no es sino un ser que de alguna manera deviene. Tal ocurría, para no ir demasiado lejos, con todos los tipos del evolucionismo y en particular con ese tipo de evolucionismo —si es que tal nombre nos es permitido darle— que hallamos, implacablemente expuesto, en el sistema de Hegel. Pero justamente, como este sistema tan instructivamente nos revela, la evolución de que allí se trata no es, en el fondo, más que una evolución de los conceptos. O, si se quiere, es una evolución que tiene lugar en la concreta realidad porque de alguna manera se hallaba ya en los conceptos prefigurada. Sea, pues, cual fuere el tipo de devenir admitido hasta Bergson, desde el regreso de Heráclito a una realidad que, como el fuego, se

mueve permaneciendo idéntica, hasta un ser que, como el de Spencer, no tendría, en verdad, necesidad de ningún tiempo, todas las filosofías del devenir llevan escondido dentro de ellas, sin poder evitarlo —y el que esto sea inevitable es precisamente la *magna quaestio* bergsoniana—, una filosofía del ser. Bergson, en cambio, comienza decididamente por afirmar el devenir sin paliativos ni reservas, no porque se complazca, al modo de algunos sofistas, en lo que cambia y deviene y, al cambiar y devenir, destruye la verdad del ser cambiante, sino porque quiere ser fiel desde un comienzo a una experiencia no menos radical porque sea más depurada. El empirismo de Bergson es, en verdad, como el de William James, y en un sentido muy parecido al de éste, un "empirismo radical". Los "datos inmediatos" que nos describe en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, lo mismo que las "imágenes", por lo pronto neutrales, en que funda *Materia y memoria*, son suficientemente demostrativos de esta actitud aparentemente tan cercana, pero de hecho tan alejada de todo "evolucionismo". De ahí que, cuando se trate de centrar el tema del desarrollo, no sea simplemente la evolución el que permita caracterizarlo, sino la evolución *creadora*. La introducción del vocablo "creación", que para una filosofía de corte mecanicista suscitaría tales dificultades que sería inmediatamente evitado, es, por el contrario, para Bergson, la necesaria consecuencia de ese atenerse a la experiencia inmediata y a la vez purificada sin la cual la mente, fascinada por la manipulación de los sólidos y por la geometría de que están los sólidos lastrados, se vuelca hacia un saber de las cosas que muerde también en lo absoluto, pero sólo en lo absoluto de los sólidos mismos, es decir, en aquello que es un simple momento de detención de la evolución y no la evolución misma. Con ello comienza para Bergson lo que va a ser acaso lo más característico de su filosofía, el hecho de que en el conjunto de la realidad y en cada una de las realidades vea sin tregua perfilarse dos momentos: por un lado —si puede en tal caso utilizarse una expresión semejante— el "momento" estático de la realidad; por el otro, el "momento" dinámico. Ahora bien, momento estático y momento dinámico no son simples maneras de representarse la realidad, sino las formas mismas que, metafísicamente hablando, la realidad asume. Estas formas no son, por cierto,

simplemente explicables una por la otra, porque sólo la realidad dinámica permite explicar la realidad estática como un corte efectuado sobre aquélla. La realidad dinámica misma es, en cambio, inexplicable, y no tiene en ningún ser estático su verdadero fundamento. Que este ser estático sea concebido, a la manera de la razón eleática, como una entidad últimamente lógica o que sea estimado, según en la ontología aristotélica, como aquello que resume dentro de sí los momentos del dinamismo, no es ello, para Bergson, aunque sí para nosotros, decisivo. Pues si hubiera tiempo para seguir avanzando por tan áridos territorios, podríamos advertir que es justamente aquí donde radica uno de los mayores escollos de la filosofía bergsoniana. Bergson tiene, claro está, conciencia de que este escollo existe, y por ello busca en todas partes aquello que le permita seguir sosteniendo lo que la intuición de la "tensión de la duración" le había obligado a admitir como comienzo de la reflexión filosófica: todas aquellas proposiciones que reflejan de alguna manera, y partiendo de distintos supuestos, el carácter dinámico de la realidad última. La teoría bergsoniana de la verdad, lo mismo que sus tesis acerca de la relación entre lo posible y lo real, entre el orden vital y el orden inerte, entre el ser y la nada, constituyen tal vez en este aspecto la más escondida raíz de todo su pensamiento, y cualquier intento de comprender a Bergson que mereciera verdaderamente este nombre no podría cumplirse sin un parsimonioso examen de esas cuatro decisivas teorías. Lo que Bergson persigue, en efecto, en todas partes es la eliminación de cualquier insinuación de lo estático dentro del esencial dinamismo de la realidad creadora, porque cualquier estatismo desmentiría esa primaria intuición de la tensión de la duración que permanece, al modo de un *sens intime*, ferozmente irreductible. Por eso la imprevisibilidad del desarrollo, sin que sea arbitraria, es realmente absoluta. El hecho de que, una vez cumplido lo que sólo muy equívocamente podríamos seguir calificando de desenvolvimiento, tal desenvolvimiento haya podido ser previsto, no quiere decir que la previsión se encontrara, como uno de sus elementos, en el corazón del desarrollo. La auténtica evolución creadora es, desde luego, evolución, pero es también creadora, es decir, previsible sólo en cuanto haya sido realizada y no en el momento en que ni siquiera podía decirse

de ella que se enfrentaba con diversas posibilidades, porque lo posible es, según la conocida aunque demasiado poco atendida tesis de Bergson, no lo que puede ser, sino aquello que, habiendo sido ya, se le ha agregado la idea de su posibilidad, de tal suerte que, de manera muy parecida a la inquietante tesis megárica de que nos habla el Libro IX de la *Metafísica*, sería entonces la realidad y el ser en acto los que podrían verdaderamente explicar, y no a la inversa, la posibilidad y el ser en potencia. Bastaría, pues, esto, si no hubiese, además, otros muchos rasgos que lo abonaran, para mostrarnos ciertas orientaciones últimas de la filosofía bergsoniana. La cual sería entonces una auténtica filosofía del devenir, y no sólo una filosofía que afirmara el devenir como la forma esencial en que el ser se manifiesta y, por lo tanto, el polo opuesto al pensamiento de Parménides. Convendrá, pues, ver en qué medida la filosofía ha podido moverse entre los dos polos y en qué proporción uno de sus caracteres esenciales está determinado por tal movimiento.

Porque, en efecto, cuando nos volvemos hacia la filosofía "tradicional", advertimos de inmediato cuán certero es lo que, a propósito del pensamiento propiamente antiguo, escribía Heinz Heimsoeth: "En toda vida, movimiento y devenir debe plantearse la cuestión del ¿de dónde? Es comprensible de suyo que algo 'sea' y repose. Pero toda especie de movimiento necesita ser explicado por algo en reposo." Por motivos en los que no podemos detenernos, pero de los que insinuaremos cuando menos que participan tanto las argumentaciones racionales como las intuiciones religiosas, el ser, al parecer inexplicablemente identificado con el ser en reposo, sería propiamente el objeto de la filosofía y, con ello, la realidad suprema. Para esta concepción (que no permanece sin profundas variaciones dentro del mismo cuerpo de la filosofía antigua y que, no obstante la distinta orientación posteriormente seguida, no deja de influir poderosamente sobre el cuerpo de la filosofía moderna) lo que no necesita, desde luego, explicación, es el ser, pero no el devenir. Más todavía: como hemos mostrado, la filosofía parece históricamente constituirse en virtud de esta intuición primaria de la esencial realidad del ser y de la ininteligibilidad del cambio. Esta intuición posee fundamentos sobre los que no vamos ahora a insistir, porque cualquier examen de ellos nos precipitaría inmediatamente sobre los más vertiginosos

abismos de la filosofía. Pero tal vez nos sea permitido anunciar dos de los motivos que conducen a tal concepción, repetidamente manifestada, pero jamás explicada en las historias habituales de esta disciplina: por un lado, un motivo de carácter racional, en virtud del cual el cambio y el devenir aparecen desde luego para una razón como la eleática en que debuta la madurez de la filosofía, como algo ininteligible a menos de destruirlos con su reducción a inmovilidades. Por el otro, un motivo de carácter religioso, en virtud del cual es el anhelo de regreso a una vida anterior en que no había culpa, mancilla ni discordia, lo que parece poner en movimiento al alma desde el instante en que transpone tal intuición a la filosofía. El filósofo comienza, en efecto, por postular la unidad y la inmovilidad, porque previamente ha postulado que la inmovilidad y el reposo son deseables y, además, inteligibles. Las dos raíces de la filosofía —el saber sobre el ser y el afán de salvación— aparecen, pues, en esta incierta alborada del filosofar, inextricablemente hermanados. Ahora bien, sea cual fuere el destino que estas raíces hayan tenido, la verdad es que mientras se siga filosofando partiendo de ellas, se seguirá estimando que el ser y el reposo son el objeto auténtico y, además, la única realidad de la filosofía. Que este reposo sea, repitamos, una inmovilidad parecida al ser eleático o que, en virtud de haberse luego interpuesto la necesidad de una comprensión del devenir, sea concebido como algo que contiene dentro de sí, como en suspensión y en potencia, el devenir, el cambio y, con ellos, el tiempo, en ningún momento se desmiente este carácter único, privilegiado, del reposo. El ser es, por lo tanto, lo que no necesita explicación, de tal suerte que en todas las ocasiones en que algo se ve en reposo es inmediatamente considerado como un ser. En otros términos, y como el argumento parmenídeo nos manifiesta del modo más claro, el ser es y nada más. Desde entonces la filosofía parecerá consistir en el esfuerzo denodado para explicarse lo ininteligible. Y hay dos de estos esfuerzos en el curso de la filosofía antigua que pueden permanecer como ejemplares: el primero es el de Demócrito; el segundo, el de Aristóteles. Son ejemplares de tal manera y en tal proporción, que no obstante haberse hablado interminablemente de ellos siguen siendo casos de conciencia para la filosofía. Caso de conciencia todavía más sorprendente en Aristóteles,

quien parece constituir aún tras haberse acumulado sobre él montañas de libros, un misterio para el pensamiento. Pero el hecho es que, aun cuando hayan realizado, cada cual por su lado, y de manera suficientemente plausible, una explicación auténtica del devenir, la verdad es que, lo mismo que toda la tradición filosófica dentro de la cual estaban insertados, ambos se orientaban hacia el ser. Era el ser, pues, y no el devenir, y menos aun el devenir ontológico, el cambio auténtico y no el mero desplazamiento, lo que constituía el inconmovible plinto de su pensamiento. Y precisamente porque sólo el hecho de que el ser sea puede explicarnos el carácter esencial del ser, la filosofía del ser se constituye como la piedra angular de toda la filosofía.

No hace falta decir que, en el caso de Bergson, nos encontramos con un principio no sólo distinto, sino, como hemos precisado, absolutamente inverso. Y ello no por azar ni tampoco por una especie de inexplicable capricho de afirmar, contra el ser, el devenir. La filosofía de Bergson es todo lo contrario de un capricho: es la intuición, primeramente incierta y luego esforzadamente elaborada, de que el ser que nos es dado en la experiencia cuando nos volcamos inmediata y directamente sobre ella, es un ser del cual no puede enunciarse propiamente que sea, sino que deviene. Ese extraño ser es, en sus propias palabras, la "tensión de la duración". Claro está, la cualidad casi pura que nos ofrecen los "datos inmediatos" no era, ciertamente, una novedad y tenía, por el contrario, una larga tradición en la historia filosófica. Hay, en efecto, filosofías orientadas en la cualidad que constituyen un voluminoso fragmento de la historia de la filosofía. Para no referirse ahora sino a una bien cercana, adviértase lo que ocurre con un pensamiento que, como el de Husserl, ha alcanzado en su profunda doctrina de las esencias materiales y en su investigación acerca de la transposición de la realidad cualitativa a un mundo esencial una solución particularmente afortunada de estas apasionantes cuestiones. Mas, por lo general —y sobre todo en la época moderna—, cuando la cualidad se insinuaba se intentaba reducir a cantidad o se tenía que reconocer, como nos dice Meyerson, que la primitiva cualidad era desesperantemente fugitiva. En el caso de Bergson, en cambio, hallamos no sólo la afirmación del carácter no fugitivo de lo inmediato, sino, para decirlo con ineludible paradoja, de

su carácter permanente. En otros términos, lo inmediato, los datos primitivos de la conciencia y, entre ellos, el capital, la "tensión de la duración", son, por así decirlo, lo que permanece como permanentemente fugitivo. Desde entonces el mundo va a ser reconstruido sobre muy distintas bases. Porque la "tensión de la duración" es precisamente lo inverso del ser de que había partido la anterior filosofía. Esta tensión es, sin duda, por el mero hecho de ser tensa, de alguna manera compacta, pero bajo este carácter compacto de la duración se nos revela ese continuo fluir en que se resuelve el tiempo cuando no lo concebimos físicamente como espacializado, sino psicológicamente como duración pura. Espacio y tiempo, que habían residido en un mismo plano, van a colocarse desde ahora en los dos polos de la realidad, porque el espacio no sería sino aquel momento extremo y casi inconcebible en que la pura duración se distiende, se esparce, se desparrama, *s'éparpille*. Pero no es éste, claro está, el momento de resumir una filosofía que estará bien presente en la mente de todos los lectores. Lo que importa declarar tan sólo es que la colocación de semejante tensión en la base a la vez metódica y metafísica del filosofar nos indica con claridad que no es ya el devenir, sino el ser lo que resulta para Bergson inconcebible. Esta incomprensibilidad del ser parecía traslucirse ya en otra filosofía a que hemos levemente aludido: en la hegeliana. Pero en el pensamiento de Hegel el devenir es pura y simplemente la manifestación o despliegue de lo que era en sí y, por lo tanto, si no es el ser en sí el ser completo que resulta objeto de la metafísica, es cuando menos aquel ser con el cual el filósofo obligadamente comienza. De ahí la pretensión de justificar el despliegue de ese extraño ser que deviene mediante un riguroso y absoluto racionalismo. Por eso cuando Hegel nos dice que la certidumbre concreta "expresa de lo que sabe sólo esto: que es, y su verdad contiene solamente el ser de la cosa" parece apuntarnos hacia los mismos ignotos territorios hacia los que pone proa la filosofía bergsoniana. Pero esto es sólo una apariencia. Hegel reconoce la insuficiencia de la afirmación del ser, pero aquello en que su pensamiento desemboca no es ni la tensión de la duración ni el ímpetu vital que se abre paso a través de los mismos obstáculos que se habían interpuesto en el curso de su sinuosa marcha, sino esa razón concreta para

la cual no encuentra verdaderamente un concepto, sino un nombre: *Vernunft*. Lo que Bergson entiende por la debatida expresión *élan vital* es, por lo tanto, algo esencialmente distinto de cualquier ímpetu que pudiera asemejársele. Es distinto inclusive, como el propio Bergson destaca en unas páginas particularmente luminosas de *Las dos fuentes*, de cualquier "querer vivir" al modo schopenhaueriano y romántico. La filosofía biológica que de ello resulta no es, al contrario de lo que pudiera parecer a primera vista, un "irracionalismo ciego", aunque tampoco pueda decirse, en el rigor de los términos, que sea un "evolucionismo lúcido". El doble apartamiento de la finalidad y del mecanicismo caracterizan a ese ímpetu como algo que es acaso comprendido por la inteligencia, pero sólo cuando ésta reconoce sus propios límites y la inaudita descomposición a que somete una realidad en principio indivisible. Las consecuencias de todo ello son obvias: para Bergson no solamente no es ininteligible el devenir, sino que solamente a partir de él puede adquirir el ser —identificado asimismo con el reposo— algún sentido. El ser sería entonces un corte, una fotografía, una detención, un momento del devenir, y este devenir solamente podría ser definido, en una forma altamente paradójica, como aquello que propiamente no es o, mejor dicho, como aquello que "es" devenir.

Que una semejante concepción topa con agudas dificultades es, ciertamente, todo lo contrario de un secreto, y la filosofía de Bergson ha solido transitar por su época zumbándole en los oídos enjambres de objeciones. Prescindamos de las que solamente se deben a una incomprensión tenaz y atengámonos sólo a las que de algún modo tocan al fondo mismo de estas dificultades. Por lo pronto, nos encontramos con la siguiente: el devenir supone inevitablemente, y aun podríamos decir inexorablemente, una idea del ser. ¿Cómo puede decirse, en efecto, de algo que es si "es" devenir? Porque lo que se dice en Bergson no es, simplemente, que hay un ser que deviene. Esto sería, sin duda, un inadmisible subterfugio. Sustituir el ser por "lo que hay" es, en el fondo, sustituirlo por "aquello que es", es decir, reemplazarlo por sí mismo. Lo que Bergson dice más bien es que el ser no es sino un corte; por lo tanto, que el ser no existe sino cuando esa realidad que es el devenir deja de serlo. Claro está que —y ha llegado el momento de deshacer un

equívoco que se cernía sin descanso sobre estas ya excesivas páginas— el devenir de que nosotros hablamos es cosa muy distinta de ese "devenir" de que pudiera hablarse en cualquiera ontología que estudiara, para contraponerlas, las nociones de devenir y ser. El devenir no es, nos dice Bergson, un irracional querer vivir, pero tampoco una noción puramente formal y vacía. El devenir es, por lo tanto, menos un ser en el sentido de la ontología formal que una existencia suprema en el sentido de la metafísica. El ser estaría usado, pues, en Bergson, en un sentido muy parecido a como estaría empleado en Kant: no como un predicado real, sino como la *posición* de una existencia o, en las mismas palabras del filósofo, como "la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas". Las objeciones que, desde el punto de vista de una ontología formal, se le harían a Bergson resultarían, por consiguiente, bastante inválidas. Porque Bergson no hace lo que en ciertas direcciones del pensamiento contemporáneo es lamentablemente sólito: jugar con las palabras. No se trata, pues, como algunas filosofías poco amigas del debido rigor pretenden, de afirmar el ser de algo para luego subrepticiamente retirárselo y declarar que este ser era, por ejemplo, una nada. Semejantes prácticas, repetidas veces agraciadas por un efímero triunfo, pueden conducir a afirmar sobre el ser o el no ser algunas espectaculares lindezas, pero no a hacer en serio —lo que se dice en serio— una filosofía. Mas, para volver al punto anterior, aunque inválidas, tales objeciones no resultarían tampoco completamente baldías. En todo caso, nos obligarían a replantearnos la cuestión central e inquietante del ser para reedificar de nuevo, ardua y esforzadamente, la metafísica. Porque lo que suele ocurrir es que, casi siempre sin saberlo, dichas objeciones operan en un terreno que trasciende de todo formalismo. Entonces resulta completamente cierto que Bergson no puede operar —sea cual fuere el carácter concreto con que lo tiña— con semejante devenir. Dicho devenir se verá obligado, para decirlo de una vez, a *retroceder* de algún modo a la idea del ser. Y, en efecto, esto es lo que Bergson repetidamente hace. Cuando se le objeta que un devenir como el que él postula es incomprensible sin un ser, declara, con una metáfora que en este caso es más rigurosa que un concepto, que el devenir de que habla y que se ejemplifica en la duración pura de la conciencia

es como la bola de nieve que continuamente crece. Ahora bien, una bola de nieve que crece sin tregua es cualquier cosa menos un devenir que, como el de una pura materia que resulta, por lo demás, impensable, dejaría de ser en cada momento lo que era para renacer continuamente. Porque esta hipotética bola de nieve que representa la conciencia y que representa al universo, con la mínima duración de la materia que en él se halla inclusa, es una realidad que se va continuamente modificando, pero que en ningún instante deja de ir siendo. En otros términos: lo que hay no es una realidad en reposo, sino algo que está en incesante movimiento. Entonces cada uno de los instantes que se van, para decirlo con un término tan inexacto como inevitable, sumando al anterior, le agrega algo de existencia a esa realidad, pero no sólo al momento y al fragmento anterior y precedente, sino a la realidad total misma. De este modo, la bola de nieve en que el universo ha sido reducido se transforma por entero y de continuo e incesantemente, y por eso puede decirse de ella lo que, de primera intención, podría parecer absurdo o, cuando menos incompatible: que, a la vez que es, deviene. Pero esto quiere decir que Bergson admite *también* las objeciones de la ontología tradicional y las justifica mostrando el carácter concreto de esta realidad que deviene siendo. Y por eso me permitía afirmar que nos encontramos con el espectáculo de un retroceso continuo del devenir hacia el ser, pero de un ser que, al mismo tiempo, solamente puede ser entendido en tanto que deviene.

Si se me pidiera, en lo que toca a estas centrales cuestiones, una definición o, para enunciarlo más exactamente, una imagen de lo que ha ocurrido a lo largo de la historia de la filosofía, me atrevería a decir, pues, que esta historia es en cierta manera un movimiento que va y viene sin cesar de Parménides a Bergson y de Bergson a Parménides. En este filósofo tenemos, en efecto, el problema inverso. Lo que es, es lo que reposa, y sólo lo que está en reposo es inteligible. Ahora bien, desde el momento en que ha formulado una declaración al parecer tan inofensiva, pero, en verdad, tan decisiva para la misma historia del hombre de Occidente, Parménides y, con él, todos los que de algún modo se orientan en el tipo de razón parmenídea, advierten que este ser en reposo de la realidad ha sido, por lo pronto, afirmado. Mas no sólo esto: una vez formulada su doc-

trina del ser, Parménides se ve obligado a vivir y, por lo tanto, no sólo a tratar con cosas que se mueven y a moverse él mismo, sino —lo que es verdaderamente decisivo para nuestro problema— a *entender de alguna manera intelectualmente* estas cosas. Lo que sucede entonces es obvio: Parménides tiene razón, pero, como Unamuno diría, aunque con propósito bien distinto, "sólo tiene razón". El movimiento, que había sido eliminado, vuelve a insertarse en el ser y se replantea el problema. Entonces podemos decir algo que sólo aparentemente resulta paradójico: que Parménides ha solucionado el problema y no lo ha solucionado. Pero cuando en el ser ha irrumpido el movimiento, el polo opuesto —la afirmación del devenir o de una realidad "deviniente"— muestra al filósofo del ser su perfil inexorable. El resultado de una atención más exclusiva a este perfil sería la filosofía de Bergson. Mas, como hemos visto, esta filosofía se vería precisada, tras haber vivido ese devenir puro que sería la pura duración y su tensión inconcebible, a regresar, aunque sólo fuera bajo la forma de la imagen de una bola de nieve que continuamente crece, a una noción del ser. La historia de la filosofía sería, así, un continuo oscilar entre estos dos polos sin jamás detenerse en ninguno, porque desde el instante en que no hubiera ya oscilación se habría desvanecido, por este mismo hecho, la esencia y la extraña condición de la filosofía.

La marcha concreta de este devenir que retrocede hacia un ser que sin tregua crece e íntegramente se modifica es la misma filosofía bergsoniana, la cual pide insistentemente, para ser comprendida, esta "reposición" de nuestra mente en la duración sin la cual la intuición y su simplicidad no parecen poseer, para Bergson, ningún sentido. Desde el momento en que el devenir se retrotrae hacia una especie de ser que deviene y desde el instante en que el ser se constituye como una detención del devenir, todo el pensamiento bergsoniano parece, en efecto, dominado por la necesidad de oscilar infatigablemente entre ambos. Tal continua oscilación explica, por lo demás, ese tenaz "maniqueísmo" en que, según más de una vez se ha advertido, parece Bergson haberse encerrado. "Maniqueísmo" y no sólo dualismo, porque la escisión entre lo extenso y lo intenso, lo estático y lo dinámico, lo cerrado y lo abierto, está dominada más por la idea de valor que por la idea de existencia. Cierto que

el predominio de lo dinámico o, si se quiere, de una realidad concreta cuya nota formal es el dinamismo no parece ser, por lo pronto, más que el resultado de una transposición al universo entero de esa "intuición de la tensión de la duración" donde se hace comprensible a una razón situada a mil leguas de distancia de la razón eleática esa "multiplicidad de penetración recíproca" que desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* hasta *Las dos fuentes de la moral y de la religión* constituye, al parecer, la roca viva en que se asienta cualquier ulterior intuición bergsoniana. Toda realidad, de cualquier índole que sea, parece, en efecto, situarse entre el movimiento y el reposo, en un esfuerzo por permanecer en cualquiera de ellos sin jamás lograrlo por entero. Huelga decir que entonces toda realidad ha de aparecer como oscilante, y que esta oscilación —esencialmente distinta del dinamismo en que la realidad fundamental consiste— ha de tender forzosamente a suprimirla. Así ocurre, sin duda, con las tres realidades de que se ocupa principalmente el presente libro: con la moral, primero; con la religión, luego; con la historia, finalmente. Situadas entre la presión y la aspiración, lo mismo que entre lo estático y lo dinámico, moral y religión parecen quedar a cada momento absorbidas y, en todo caso, no parecen funcionar más que como una vacilación incesante entre dos polos que representan, sin duda, dos formas de realidad, pero que representan también, y sobre todo, dos formas de valor. Lo mismo ocurre indudablemente con la historia. Comprimida entre la biología y la mística, la historia tiende, en efecto, a desvanecerse. No es menester insistir en que este desconocimiento de la subsistencia ontológica de la historia no es una de las menores dificultades con que tiene que habérselas la filosofía bergsoniana. Pero es una dificultad que se debe menos a que reduzca la historia a biología que al hecho, bastante más inquietante para esa realidad, de que no sepa verdaderamente dónde colocarla. Porque ésta es, a mi modo de ver, la dificultad principal y no la que a Bergson suele comúnmente atribuirse: su problemático biologismo. El biologismo de Bergson podría admitirse si se admitiera a la vez que este filósofo es sólo el autor de la *Evolución creadora* y aun sólo de una parte, y acaso no la de mayor calado, de esta obra. Pero Bergson ha hecho algo más que identificar la evolución con el des-

envolvimiento biológico, porque ha reconocido que éste es meramente un ejemplo de la forma de existencia en que la tensión del tiempo, radicalmente opuesta a la distensión del espacio, se cumple. No es, pues, tan cierto como algunas veces se supone que Bergson se haya quedado a medio camino en la contemporánea filosofía de la vida y que haya entendido ésta exclusivamente de acuerdo con las categorías de la biología. Una atenta lectura de ciertos párrafos de la misma *Evolución creadora*, especialmente de aquellos donde, anticipando algunas de las tesis fundamentales de su última obra, se nos habla acerca de qué modo el ímpetu, aparentemente detenido, se trasciende y rompe el círculo por lo que ya desde entonces puede llamarse la mística, sería suficiente para comprobarlo. Por si fuera poco, el personalismo en que Bergson desemboca, después de haber rozado tantas veces el panteísmo, nos inclinaría a creer que, si puede seguirse hablando en su caso de una filosofía de la vida, hay que dar a este último término un sentido que en modo alguno queda agotado con lo biológico. Pero el hecho de que Bergson no sea, a pesar de su apariencia y muchas veces a pesar de sus propias palabras, un filósofo biologista de la vida, no quiere decir tampoco que haya llegado, en un punto tan fundamental como la historia, a justificarla debidamente. Porque Bergson representa, acaso con mayor dramatismo que ningún otro filósofo contemporáneo, esa misma lucha interna en que se resume en buena parte el proceso de la filosofía de Occidente. Sí, por un lado, parece acentuar hasta la exasperación la conciencia y la continuidad de la conciencia, por el otro parece tender hacia esa inmovilidad y reposo en que se resume la vida del alma. Ahora bien, esa inmovilidad y reposo del alma no son la inmovilidad y reposo del ser eleático, sino más bien las del ser neoplatónico; no el reposo de lo intemporal, sino el reposo de lo eterno. Lo que Bergson parece subrayar es, con la continuidad de la conciencia y la pura duración de la memoria, el carácter histórico no sólo de la existencia humana, sino también de todas las cosas y en especial de la totalidad de ellas. Parecería, de consiguiente, ser la historia aquello precisamente que Bergson descubre en la intimidad del ser, en el corazón de las cosas. Pero, en verdad, lo que hay en ellas no es tanto la temporalidad como la posibilidad de concentración en un solo y extático instante de toda la continuidad

del tiempo. Así, la fórmula última que acaso conviniera a Bergson para caracterizar la realidad fundamental de la que, de un modo o de otro, todas las realidades, aun la mínima duración de la materia, participan, sería la misma profunda fórmula con que desde Boecio la eternidad es definida: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, la posesión completa, perfecta y simultánea de una vida interminable. Pero al llegar a este punto arribamos también a un territorio demasiado selvático para que podamos, sin temor y sin temblor, bordearlo. Pasemos, pues, junto a él como a la carrera, sobre todo porque nos interesa todavía precisar una cuestión capital del pensamiento bergsoniano cuyo buen entendimiento es ineludible si se quiere de veras hacer algo más que arañar superficialmente su filosofía.

Nadie mejor que el propio Bergson la ha puesto, por lo demás, de manifiesto: es la cuestión de la nada. Cuestión tan reciamente uncida a todas las otras, que constituye, en las mismas palabras del filósofo, el "resorte oculto", el "invisible motor del pensamiento filosófico". Porque se trata nada menos que de la cuestión primaria por excelencia, la que antecede —en el orden del método y en el orden de la angustia— a todas las otras de que se compone usualmente la metafísica: ¿por qué nosotros y, con nosotros, el mundo en su totalidad, existe? Formularse semejante pregunta equivale, sin duda, a interrogar por la causa de la existencia de las cosas, pero también a pedirse por el motivo esencial y último de su legitimidad. La pregunta: ¿Por qué hay un ser y no más bien una nada?, parece constituir, en efecto, la cuestión última y verdaderamente decisiva de la cual forzosamente han de depender, ya mucho más atemperados, todos los demás problemas. Y, sin duda, la metafísica entera —por lo menos la que históricamente ha crecido tras el advenimiento del cristianismo— parece consistir en una reflexión destinada a responder del modo más plausible a semejante pregunta. Si no logramos saber la causa propia del ser y, con ello, establecer la legitimidad del ente que nosotros somos, parece escasamente importante un saber cualquiera sobre los restantes problemas de la filosofía. Ahora bien, la respuesta que da Bergson a esta pregunta es, a primera vista, absolutamente desconcertante. Bergson nos afirma, en efecto, que la cuestión de que por qué más bien

el ser que la nada existe es meramente un pseudo problema. La argumentación de que Bergson se sirve para refutar el planteamiento tradicional de la cuestión ha sido demasiado bien expuesta por él mismo para que osemos ahora, doblándola de imperfecciones, reproducirla. Baste consignar sólo que la idea de la nada, "en el sentido en que la tomamos cuando la oponemos a la de existencia", es, para Bergson, una pseudo idea y que, por lo tanto, no podemos rectamente utilizarla con el fin de comprender una realidad que "sería", por lo pronto, eso: nada y no más que nada. La imposibilidad de representación e ideación de una nada le sirve, pues, a Bergson para mostrar la imposibilidad de "existencia" de una nada o, para ser más exactos, la imposibilidad de concebir el ser como algo que estaría extendido sobre la nada "como sobre un tapiz", como algo que sólo en un segundo y ya muy remoto grado estaría justificado frente a la presencia, no necesitada de ninguna justificación, de la nada. Que esta tesis aparentemente tan extraña de Bergson está íntimamente ligada a su teoría de la posibilidad como algo externamente agregado a una existencia, no necesita, sin duda, demostración minuciosa. Pero lo que ahora me importaba no era mostrar la interna conexión de los temas bergsonianos ni siquiera indicar cuál era la exacta concepción de Bergson acerca de estos temas, sino precisar el sentido, indudablemente decisivo, que tiene para Bergson y, en general, para la filosofía una concepción a la cual, por lo visto, parecería necesario adherirse en el caso de que se quisiera demostrar que "una realidad que se basta a sí misma no es necesariamente una realidad extraña a la duración" y, por lo tanto, que sólo mediante un pensamiento directo del ser sin pasar por el rodeo de la nada nos puede permitir entender ese ser, no al modo de la idea que misteriosamente se despliega, sino a la manera de la temporalidad que concreta y efectivamente crece.

Digamos ante todo esto: el sentido último del pensamiento bergsoniano acerca de lo que constituye tal vez la más entrañable cuestión metafísica comienza a resultar claro si tenemos en cuenta lo que, por lo demás, parece resultar de las consideraciones precedentes: que en la escisión entre la esencia y la existencia Bergson parece resueltamente decidirse por esta última. La filosofía de Bergson es, en otros términos, y siempre que tal vocablo se entienda en un sen-

tido muy lato, una filosofía "existencialista". Claro está que, si hubiese que hilar un poco más delgado en estas difíciles cuestiones, no podríamos hacer tal afirmación sin rodearla acto continuo de toda suerte de cautelas. En primer lugar, porque el propio Bergson oscila de continuo, según acabamos de advertir a propósito de la eternidad, entre lo que, permitiéndome utilizar ahora una terminología que acaso algún día pueda explicar debidamente, llamaremos provisionalmente la "conciencia" y lo que, no menos provisionalmente, sólo cabe calificar de "alma". En segundo término, porque el "existencialismo" de Bergson se aleja por lo menos tanto como se asemeja a la dirección que suele así llamarse. Pero si seguimos empleando la palabra en un sentido muy general y como un concepto-límite más bien que como una acepción rigurosa, la orientación hacia la existencia y, de consiguiente, el "existencialismo", nos parecerá suficiente para caracterizar a su filosofía. Ahora bien, semejante orientación, siempre que se persiga de modo suficiente, obliga a hacer algo que la tradicional ontología hubiese estimado imposible y, desde luego, ilegítimo: poner como primera y radical existencia algo que, de acuerdo con los conceptos habituales, tendríamos que calificar de contingente. Para seguir empleando los vocablos que el uso tan moravillosamente ha buido, diremos que la realidad metafísica primordial para el bergsonismo —la duración pura— no es, como la substancia de Spinoza, una "causa de sí cuya esencia implica su existencia", sino algo que, si bien puede llamarse con toda propiedad causa de sí misma, no puede, en cambio, calificarse de "esencial". Digámoslo de una vez, con la mayor claridad posible, en esta zona donde el discurso vela más que descubre: la realidad no es para Bergson una esencia que, por suponerse infinita y perfecta, haya que suponer —de acuerdo con el argumento ontológico— real e inevitablemente existente, sino una existencia a la que, a lo sumo, se sobrepone una esencia como elemento inteligible. En el mismo sentido que Kant, y por motivos más afines de los que se supone, Bergson se halla a mil leguas de cualquier demostración a partir de una esencia, aun en el caso de que tal esencia sea, por su postulada perfección e infinitud, la única que requiera la existencia. Cierto que el argumento ontológico plantea aquí problemas que sólo podemos rozar muy a la ligera y que, por lo demás, no obstante

su empleo simultáneo por San Anselmo y Spinoza, para no hablar de todos los demás a quienes tal ha ocurrido, es notorio que las conclusiones a que llegan son, en algunos puntos decisivos, absolutamente divergentes. Pero lo que caracteriza la orientación de Bergson a este respecto es lo mismo que, sin haber triunfado jamás en absoluto, se ha insinuado repetidamente en la historia de la filosofía: la suposición de que es un existir lo que hay primaria y radicalmente. Ahora bien, lo que en este caso hace Bergson es lo mismo que realizó cuando se trataba de la contraposición del ser y del devenir: llevar hasta el extremo la tesis misma formulada y retroceder sólo cuando ha sido efectivamente llevada hasta el extremo. Porque Bergson es, en un cierto sentido, y no obstante el corte apacible de su expresión, el pensador que ha llevado su pensamiento a más radicales consecuencias. Así, lo que Bergson establece es lo que hasta el presente nadie había sostenido de tan extremosa manera: que la existencia es el verdadero fundamento del ser y que, por lo tanto, la cuestión de la contingencia no se plantea para su existir radical y originario. Para hablar en términos jurídicos, en modo alguno extraños a una cuestión que, según hemos advertido, envuelve tanto el problema de la causa como el de la legitimidad, podríamos decir que no se plantea para la existencia ninguna cuestión de derecho, porque la existencia lo es de hecho. No se trata, pues, de que Bergson sostenga el carácter contingente de este existir que sería la duración y nos indique que, a pesar de tal carácter, ese existir es la verdadera existencia. Se trata de que la contingencia o no contingencia del radical y ordinario existir no pueden considerarse como legítimas cuestiones metafísicas, ya que entonces habría que suponer, para volver a la misma afortunada metáfora, que el ser está extendido, como un tapiz, sobre la nada y que, por lo tanto, la nada sería previa al ser y sólo a partir de ella y de su problema podría el ser justificarse. La demostración del primado de la existencia obliga, pues, a Bergson a demostrar que la misma cuestión del primado tiene que quedar excluida si de veras quiere edificarse una metafísica que no sea una transposición al plano de la existencia de los requerimientos de la lógica.

Que esta tesis de Bergson choca con dificultades tan grandes por lo menos como las que tan diestra y osadamente

vence, no necesita, creo, ser subrayado. En verdad, nadie mejor que Bergson lo reconoce, y acaso uno de los motivos que corren, soterraños y abruptos, debajo de la lozana fluidez de este libro, sea el de buscarles una solución adecuada. Ahora bien, sea cual fuere la opinión que acerca de tal esfuerzo se tenga, lo cierto es que resulta difícil acusar a Bergson de afirmar que "lo contingente existe por sí mismo" si tenemos en cuenta que, precisamente en el supuesto en que Bergson se coloca, no puede plantearse por principio ninguna cuestión acerca de la contingencia. Toda cuestión de esta índole requiere situarse de nuevo en el mismo plano de la ontología tradicional y, por lo tanto, en aquel preciso punto en que vuelve a proyectarse sobre la existencia la sombra de la esencia. Se dirá que la contraposición entre la esencia y la existencia es demasiado simple para que sea verdadera, y que sólo una trivial interpretación de la historia de la filosofía puede hacer suponer que tal escisión equivale a una separación entre el ser existente y el ser lógico. Nada, en principio, tan exacto. Lo es hasta tal punto, que uno de los menos injustos reproches que puedan hacérsele a Bergson consiste en advertir que ha tomado el ser demasiado poco por el lado trascendental y demasiado por el lado lógico. Pero si prescindimos ahora de un problema cuya más somera dilucidación requeriría una revisión puntual de la historia entera de la filosofía, lo cierto es que podemos decir que existe, inclusive en quienes toman la esencia en el sentido menos eleático de la palabra, una indudable tendencia a reasumir en ella la existencia. Bergson piensa, en cambio, que la existencia es primaria. O, mejor dicho, el supuesto último de su pensar sobre este punto decisivo es que no hay ni siquiera necesidad de formularse ninguna separación entre la esencia y la existencia. Desde el momento en que tal separación —entendida como algo distinto del problema de la "distinción real" entre ambas— se mantiene, ha de mantenerse asimismo el problema de por qué el ser verdaderamente existente existe, es decir, ha de admitirse la legitimidad de preguntarse por la legitimidad de tal ente. Este es, desde luego, el tema del racionalismo. La reducción que, consciente o inadvertidamente, se efectúa en el seno del mismo de la existencia a la esencia, es debida mucho menos a una especial inclinación por ésta que al hecho de haber comenzado por efectuar una clara y terminante

escisión entre ambas. Entonces resulta perfectamente plausible, y aun absolutamente obligatorio, preguntarse por qué hubo un paso del fundamento a lo fundamentado. Este paso ha sido dado, en el curso de la historia de la filosofía, de muchas y muy complejas maneras. Detengámonos ahora sólo en una de ellas, por múltiples razones esclarecedoramente paradigmática: la de Leibniz. Supone éste que la busca de la razón última de las existencias es, desde luego, forzosa, porque, en virtud del principio de razón suficiente, ha de haber algo que explique, con el último eslabón de la cadena, la cadena entera. Ahora bien, esta *ultima ratio* no puede hallarse, según Leibniz, en un principio inmanente, porque entonces no sería enteramente explicativo y se limitaría a transponer a sí mismo lo que precisamente estaría exigiendo otra realidad para poder verdaderamente entenderse. Pero, a la vez, si se supusiera que el principio es absolutamente trascendente, no se vería con suficiente claridad por qué este mundo contingente, que como contingente podría muy bien no haber sido, ha de ser declarado absoluta y metafísicamente necesario. La solución de esta grave dificultad, que todo racionalismo arrastra como una condena, es para Leibniz, aunque no para nosotros, transparente: la necesidad metafísica de lo contingente solamente puede explicarse suponiendo, como él mismo dice, que "hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia una cierta necesidad de existencia"; en otras palabras, que "la esencia tiende por sí misma a la existencia". Solución, ciertamente, de carácter genial, pero solución posible sólo en virtud de haberse transferido, no sabemos por qué motivos, a la esencia aquellos rasgos que, tras muchas fatigas, habíamos descubierto en la existencia. Solución, además, que supone precisamente lo que estaba en cuestión y es, con los debidos respetos, *un circulus in probando*. Porque entonces parecen tener que darse sin remedio dos casos, cargados cada uno de ellos de orbes de problemas. O se concibe, en efecto, la posibilidad como esencia, y (al modo platónico) la esencia como la verdadera realidad, en cuyo caso lo que necesita explicación es, de nuevo, el mundo real y contingente, que no sabemos precisamente por qué está ahí, que no sabemos por qué existe, pues lo único verdaderamente justificado es el reino de las esencias, las cuales, en virtud de su propia plenitud, ni siquiera tienen ne-

cesidad de pasar a la existencia; o se reduce la posibilidad a mera posibilidad y en este caso parece difícil explicarse el mundo de ninguna manera. La suposición de que la esencia pasa por sí misma o, como dice Leibniz, posee por sí misma una pretensión a la existencia parece ser, de consiguiente, más una pretensión del filósofo que un carácter de la cosa misma. La verdad es que, sea cualquiera la forma bajo la cual supongamos que la esencia y la existencia se relacionan, por el mero hecho de haber escindido la realidad en esencia y en existencia nos habremos planteado un problema tal vez insoluble acerca de esta realidad.

Así, la solución de Bergson es de tal índole, que no se plantea en ella el problema de la razón suficiente, porque lo único que vale no es la razón, sino el hecho. La "razón suficiente" sería, pues, sustituida por el "hecho suficiente". Los motivos de tal reemplazo son palmarios, y más de una vez han sido debidamente subrayados: se deben ni más ni menos que al radical empirismo con que Bergson se sitúa frente al mundo. Empirismo que, ciertamente, no excluye o, cuando menos, tiende a no excluir ninguna experiencia y que, por lo tanto, no cabría innecesariamente confundir con el que imperó en la época del naturalismo. Mas, en todos los casos, empirismo y por ello mismo actitud sujeta a todas las dificultades que un empirismo, por cuidadoso que sea de sí mismo, lleva implícitas. No es hora, claro está, de mencionarlas. La único que, para terminar estas ya desmedidas páginas, quisiera subrayar aquí es que la solución de Bergson es, en todo caso, de tal índole que, para que tenga verdadero sentido, hay que someter a una completa y cuidadosa reparación todo el clásico edificio de la ontología. A menos que se pongan en práctica tales obras y que se monte sobre las melancólicas ruinas un edificio por lo menos tan consistente como el antiguo, el atenerse al hecho suficiente en vez de exigir una razón suficiente resultará lamentablemente baldío. Huelga decir, claro está, que semejante edificio está apenas iniciado, no obstante los esfuerzos que Bergson realizó para asentar de alguna manera sus fundamentos. Mientras así no ocurra, la solución bergsoniana seguirá siendo provisional y, lo mismo que en el caso del ser y del devenir, y tal vez por razones muy parecidas, nos veremos forzados a viajar sin descanso del hecho a la razón y de la razón al hecho. Viaje que, por lo demás, constituye

lo único que cabe realizar adecuadamente en la filosofía si se quiere de veras transitar sin excesivo riesgo por entre los escollos de un empirismo demasiadamente radical y de un inmoderado formalismo. Porque, sin duda, y para seguir con el grave problema del paso del fundamento a lo fundamentado, no parece que sea posible, cuando de un auténtico fundamento se trate, considerarlo de otro modo que como necesario. Así, sean cuales fueren los esfuerzos que realicemos para eludir el problema de la necesidad metafísica, éste vuelve a insertársenos siempre tan pronto como el fundamento y la raíz del mundo son considerados fundamento y raíz y, por consiguiente, como algo cuya relación con lo fundamentado no es de carácter unívoco, sino a lo sumo analógico. Con lo cual volvemos a la misma ontología tradicional que necesitábamos descartar cuando habíamos demostrado que el problema de la nada es un pseudoproblema. Pero inmediatamente que, al modo del hijo pródigo, regresamos a ella contritos, reparamos en las insuficiencias que ella nos presenta y —lo mismo que nos ocurría con el ser y el devenir, con la esencia y la existencia, con la razón y el hecho— tenemos que emprender entre los dos términos contrapuestos un largo y penoso viaje. Por eso es precisamente el bergsonismo, con su radical acentuación de uno de los dos polos entre los cuales el pensamiento filosófico se mueve, la más aleccionadora prueba de que el otro polo existe y de que sólo su dual existencia hace posible tal pensamiento, el cual sería justamente el intento de mantenerse entre ambos sin jamás detenerse en ninguno. Así lo admite algunas veces Bergson cuando, en virtud de su misma extrema fidelidad a las cosas, reconoce la continua presencia de aquella realidad que previamente se había propuesto eliminar su filosofía. El viaje que Bergson nos obliga a emprender, lo mismo que el que nos fuerza a iniciar todo pensamiento filosófico realmente sustantivo, es, así, uno de aquellos viajes que sólo quien no guste de semejantes azares de la inteligencia estimará poco apasionante. En verdad, ninguno menos tedioso. ¡Qué extraña turbación la producida por esos paisajes lunares, inmensamente desolados, a trechos surcados por los ardientes géiseres de una incomparable poesía! Sólo ellos nos llevan, en efecto, hasta el mismo borde del abismo en donde crece desde siempre el árbol del fruto prohibido.

José Ferrater Mora.

# I

## LA OBLIGACIÓN MORAL

El recuerdo del fruto prohibido es lo más antiguo que hay en la memoria de cada uno de nosotros y en la de la humanidad. Nos daríamos cuenta de ello si no estuviera ese recuerdo recubierto por otros que preferimos evocar. ¡Qué no habría sido nuestra infancia si se nos hubiese dejado obrar a nuestro antojo! Hubiéramos volado de placer en placer. Pero surgía un obstáculo, ni visible ni tangible: una prohibición. ¿Por qué obedecíamos? La cuestión casi ni se planteaba, pues habíamos tomado la costumbre de escuchar a nuestros padres y maestros, eso sí, dándonos perfecta cuenta de que lo hacíamos porque eran nuestros padres, porque eran nuestros maestros. Por consiguiente, su autoridad provenía a nuestros ojos no tanto de ellos mismos como de la situación que ocupaban con respecto a nosotros. Ocupaban determinado lugar, y de ahí partía el mandato, con una fuerza de penetración que no hubiese tenido de haber venido de otra parte. En otros términos, parecía que padres y maestros obraban por delegación, y sin darnos de ello cuenta exacta, detrás de nuestros maestros y padres adivinábamos algo enorme, o más bien indefinido, que por intermedio de ello, gravitaba sobre nosotros con toda su fuerza. Más tarde, diríamos que este algo era la sociedad, y filosofando entonces sobre ella, la compararíamos a un organismo cuyas células, unidas por lazos invisibles, se subordinan unas a otras en una sabia jerarquía y se pliegan, para el mayor bien del todo, a una disciplina que puede exigir el sacrificio de la parte. Sin duda esto no es más que una comparación, porque una cosa es un organismo sometido a leyes necesarias y otra una sociedad constituida por voluntades libres; pero desde el momento que estas voluntades están organizadas, imitan un organismo; y en

este organismo más o menos artificial, el hábito desempeña el mismo papel que la necesidad en las obras de la naturaleza. Desde este primer punto de vista, la vida social se nos aparece como un sistema de hábitos, más o menos fuertemente arraigados, que responden a las necesidades de la comunidad. Algunos son hábitos de mandar, pero la mayor parte lo son de obedecer, ya obedezcamos a una persona que manda en virtud de una delegación social, ya sea que de la propia sociedad, percibida o sentida confusamente, emane una orden impersonal. Cada uno de estos hábitos de obediencia ejerce una presión sobre nuestra voluntad. Podemos sustraernos a ella, pero entonces nos sentimos atraídos, arrastrados hacia el hábito burlado, como el péndulo desviado de la vertical. Un orden determinado se ha trastornado y *debe* restablecerse. En una palabra, nos sentimos obligados, como por todos los hábitos, por el hábito de obediencia.

Pero esta es una obligación incomparablemente más fuerte. Cuando una magnitud es tan superior a otra que esta resulta insignificante con relación a ella, los matemáticos dicen que es de otro orden. Esto se puede decir de la obligación social. Su presión es tal, comparada con la de otros hábitos, que la diferencia de grado equivale a una diferencia de naturaleza.

Notemos, en efecto, que todos los hábitos de este género se prestan apoyo mutuo. Podemos renunciar a especular sobre su esencia y su origen, pero sentimos que tienen relación entre sí, siéndonos exigidos por nuestro círculo inmediato o por el contorno de este contorno, y así sucesivamente, hasta el límite extremo, que es la sociedad. Cada uno de ellos responde, directa o indirectamente, a una exigencia social, y por lo mismo todos se apoyan, forman un bloque. Muchos constituirían pequeñas obligaciones si se presentaran aisladamente, pero forman parte integrante de la obligación en general: y este todo, que debe ser lo que es a la aportación de sus partes, confiere a cada uno de ellas, en compensación, la autoridad global del conjunto. Lo colectivo viene de este modo a reforzar lo singular, y la fórmula "es el deber" triunfa de las vacilaciones que podríamos sentir ante un deber aislado. A decir verdad, no pensamos explícitamente en un conjunto de obligaciones parciales, adicionadas, que compusieran una obligación total. Hasta es posible que no exista en este caso una composición de partes. La fuerza que una obligación extrae de las demás es comparable más bien al

soplo de vida que cada célula, indivisible y completa, extrae del fondo del organismo a que pertenece. La sociedad, inmanente a cada uno de sus miembros, tiene determinadas exigencias que, por pequeñas que sean, no por eso dejan de expresar la totalidad de su vitalidad. Pero repetimos que esto no es más que una comparación. Una sociedad humana es un conjunto de seres libres. Las obligaciones que impone, y que le permiten subsistir, le dan una regularidad que simplemente tiene analogía con el orden inflexible de los fenómenos de la vida.

Sin embargo, todo contribuye a hacernos creer que esta regularidad es asimilable a la de la naturaleza. No hablo solamente de la unanimidad de los hombres en alabar ciertos actos y vituperar otros. Quiero decir que hasta cuando los preceptos morales implicados en los juicios de valor dejan de ser observados, se procede de modo que parezca que lo son. Así como no vemos la enfermedad cuando paseamos por la calle, no medimos la inmoralidad que puede haber tras la fachada que la humanidad nos presenta. Se necesitaría bastante tiempo para llegar a ser misántropo si nos atuviéramos solamente a la observación de los demás. Es observando la propia debilidad como se llega a sentir lástima del hombre o a despreciarlo. La humanidad de que se huye entonces es la que se ha descubierto en el fondo de sí. El mal se oculta tan bien, el secreto se guarda tan universalmente, que cada uno es aquí la víctima de los otros; y por severamente que presumamos juzgar a los otros hombres, les creemos, en el fondo, mejores que nosotros. Sobre esta bella ilusión reposa una buena parte de la vida social.

Es natural que la humanidad haga lo posible por alimentarla. Las leyes que dicta, y que mantienen el orden social, se parecen, sin duda, en ciertos aspectos, a las leyes de la naturaleza. Concedo que la diferencia sea radical a los ojos del filósofo. Una cosa, dice éste, es la ley que comprueba algo y otra la que lo ordena. A ésta se puede uno sustraer; obliga, pero no necesariamente. Aquélla, por el contrario, es ineluctable, y si algún hecho se sustrae a ella, es porque indebidamente se la ha tomado como ley; habrá otra que sea la ley verdadera, que se enuncie de modo que exprese todo lo que se observa, y a la cual se conforme, como los otros, el hecho refractario. Sin duda; pero es necesario que la distinción sea igualmente precisa para la mayoría de los hom-

bres. Ley física, ley social o moral: toda ley es a sus ojos una orden. Hay un cierto orden de la naturaleza que se traduce por leyes: los hechos "deben obedecer" a esas leyes para ajustarse a este orden. Aun el sabio, apenas si puede dejar de creer que la ley "preside" los hechos y por consecuencia los precede, semejante a la Idea platónica, a la cual deben ajustarse las cosas. Cuanto más nos elevamos en la escala de la generalización, más nos inclinamos, queramos o no, a atribuir a las leyes este carácter imperativo. Verdaderamente hay que luchar consigo mismo para representarse los principios de la mecánica de otro modo que como inscritos desde la eternidad en tablas trascendentes que la ciencia moderna iría a buscar a un nuevo Sinaí. Pero si la ley física tiende a revestir, para nuestra imaginación, la forma de un mandato cuando alcanza cierta generalidad, un imperativo que se dirige a todo el mundo se nos presenta, recíprocamente, en cierto modo, como una ley de la naturaleza. Las dos ideas, al encontrarse en nuestro espíritu, se intercambian. La ley toma del mandamiento lo que tiene de imperioso; el mandato recibe de la ley lo que tiene de ineludible. Por eso, una infracción del orden social reviste un carácter antinatural; y aunque se repita frecuentemente, nos hace el efecto de una excepción, que es para la sociedad lo que el monstruo para la naturaleza.

¡Qué no ocurrirá si tras el imperativo social descubrimos un mandamiento religioso! Lo de menos es la relación que guarden los dos términos. Interprétese la religión de un modo o de otro, considéresela social por esencia o por accidente, hay un punto cierto, y es que ha desempeñado siempre un papel social. Por otra parte este papel es complejo; varía según los tiempos y los lugares; pero en sociedades como las nuestras, la religión da por primer resultado, sostener y reforzar las exigencias de la sociedad. Puede ir mucho más lejos, y por lo menos va hasta ahí. La sociedad instituye castigos que pueden recaer sobre los inocentes y dejar exentos a los culpables; rara vez recompensa; no analiza detalles y se contenta con poco. ¿Dónde está la balanza humana que pese como es debido las recompensas y las penas? Pero así como las ideas platónicas nos revelan, perfecta y completa, la realidad de que sólo percibimos imitaciones toscas, así la religión nos introduce en una ciudad donde sobresalen, por lo menos de tanto en tanto, nuestras instituciones, nuestras leyes

y costumbres. Aquí abajo, el orden es simplemente aproximativo y más o menos artificialmente obtenido por los hombres; allí arriba es perfecto, y se realiza por sí solo. La religión, pues, acaba por llenar a nuestros ojos el espacio que hay, reducido ya por los hábitos del sentido común, entre un mandato de la sociedad y una ley de la naturaleza.

Así, volvemos siempre a la misma comparación, defectuosa en muchos sentidos, pero aceptable en el aspecto que nos interesa. Los miembros de la ciudad se conducen como las células de un organismo. El hábito, servido por la inteligencia y la imaginación, les presta una disciplina que imita de lejos, por la solidaridad que establece entre individualidades distintas, la unidad de un organismo compuesto de células anastomizadas.

Todo contribuye, repetimos, a hacer del orden social una imitación del orden observado en las cosas. Cada uno de nosotros, volviéndose hacia sí, se siente evidentemente libre de seguir su gusto, su deseo o su capricho y de no pensar en los demás. Pero apenas se ha insinuado esta veleidad, sobreviene una fuerza antagónica, producto de todas las fuerzas sociales acumuladas: a diferencia de los móviles individuales, cada uno de los cuales tira por su lado, esta fuerza conduce a un orden que no deja de tener analogía con el de los fenómenos naturales. Si una célula, integrante de un organismo, llegara a ser consciente por un instante, no habría hecho más que insinuar la intención de emanciparse, cuando sería atrapada de nuevo por la necesidad. El individuo, parte de la sociedad, puede desviar y hasta quebrantar una necesidad que imita a aquélla y que en cierta medida ha contribuido él a crear, pero que sobre todo soporta: el sentimiento de esta necesidad, acompañado de la conciencia de poder substraerse a ella, es precisamente lo que se llama obligación. Así considerada, y tomada en su acepción más corriente, la obligación es a la necesidad lo que el hábito a la naturaleza.

Por consiguiente, la obligación no viene precisamente de fuera. Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad y se pertenece a sí mismo. Si nuestra conciencia, trabajando en las profundidades del ser, nos revela, a medida que descendemos, una personalidad cada vez más original, incomparable con las otras y desde luego inexpresable, en cambio por nuestra superficie, estamos en relación de continui-

dad con las demás personas, semejantes a ellas, unidos a ellas por una disciplina que crea entre ellas y nosotros una dependencia recíproca. ¿No será para nuestro yo el único medio de ligarse a algo sólido, instalarse en esta parte socializada de sí mismo? Lo sería si no pudiéramos substraernos de otro modo a una vida de impulsos, caprichos y penas. Pero en lo más profundo de nosotros mismos, si sabemos buscarlo, descubriremos quizás un equilibrio de otro género, más estimable aun que el equilibrio superficial. Ciertas plantas acuáticas que salen a la superficie son sacudidas sin cesar por la corriente; sus hojas, juntándose bajo el agua, les dan estabilidad en lo alto, por su entrecruzamiento. Pero más estables aun son las raíces, sólidamente plantadas en la tierra, que las sostienen desde abajo. Por el momento no vamos a hablar, sin embargo, del esfuerzo necesario para sondear hasta el fondo de nosotros mismos. Si es verdad que es posible, es también excepcional, y nuestro yo suele ligarse a los demás, precisamente en la superficie, en el punto de inserción con el tejido continuo de otras personalidades tomadas también exteriormente. Su solidez radica en esta solidaridad. Pero en la medida en que nuestro yo se liga, queda él mismo socializado. La obligación, que nos representamos como un lazo entre los hombres, liga desde luego a cada uno consigo mismo.

Es, pues, un error reprochar a una moral puramente social el olvido de los deberes individuales. Aun en el caso de que no estuviésemos ligados, teóricamente, más que frente a otros hombres, lo estaríamos de hecho ante nosotros mismos, pues la solidaridad social no existe sino desde el momento en que un yo social se sobrepone, en cada uno de nosotros, al yo individual. Cultivar este "yo social" es lo esencial de nuestra obligación con respecto a la sociedad. Sin algo de ella en nosotros, la sociedad no tendría sobre nosotros ningún influjo; y apenas tenemos necesidad de ir hasta ella; nos bastamos a nosotros mismos si la encontramos presente en nosotros. Su presencia está más o menos acusada según los hombres, pero ninguno de nosotros podría aislarse absolutamente de ella. No lo desearía nadie, porque cualquiera comprende que la mayor parte de su fuerza viene de ella, y que debe a las exigencias sin cesar renovadas de la vida social, esa tensión ininterrumpida de su energía, esa constancia de dirección en el esfuerzo que asegura el máximo rendimiento a su actividad. Tampoco

podría hacerlo aunque quisiera, porque su memoria y su imaginación viven de lo que la sociedad ha puesto en ellas y porque el alma de la sociedad es inmanente al lenguaje que habla. Aun en el caso de encontrarse solo y no hacer otra cosa que pensar, en realidad, aun entonces, el hombre se habla a sí mismo. En vano se intentaría imaginar a un individuo desligado de toda vida social. Aun materialmente, Robinson sigue en su isla en contacto con los otros hombres, porque las herramientas que ha salvado del naufragio, y sin las cuales no saldría adelante, lo mantienen en la civilización y por consiguiente en la sociedad. Sin embargo, le es más necesario todavía un contacto moral; si a las dificultades que continuamente se alzan ante él no pudiese oponer más que una fuerza individual cuyos límites conoce, pronto sentiría el desaliento. De la sociedad a que sigue idealmente unido extrae energía, y aunque él no la vea, la sociedad está allí y le contempla; si el yo individual conserva vivo y presente el yo social, se conduce, aislado, como se conduciría con el estímulo y hasta con el apoyo de la sociedad entera. Aquellos a quienes las circunstancias condenan por un tiempo a la soledad y no encuentran en sí mismos los recursos de una profunda vida interior, saben lo que cuesta "abandonarse", es decir, no fijar el yo individual en el nivel prescrito por el yo social. Tendrán, pues, cuidado de mantener éste, para que no se relaje en nada su severidad con respecto al otro. Si es necesario, buscarán un punto de apoyo material y artificial. Recuérdese al guarda forestal de que habla Kipling, solo en su casita en medio de una selva de la India. Todas las tardes se viste de negro para cenar, "a fin de no perder, en su aislamiento, el respeto de sí mismo".[1]

No es ahora ocasión de dilucidar si este yo social es el "espectador imparcial" de Adam Smith; si hay que identificarlo con la conciencia moral, ni si se siente satisfecho o descontento de sí mismo según esté bien o mal impresionado. Descubriremos en los sentimientos morales fuentes más profundas. El lenguaje reúne bajo el mismo nombre cosas bien diferentes: ¿qué hay de común entre el remordimiento de un asesino y el que se puede experimentar, tenaz y torturante, por haber lastimado un amor propio, o por haber sido injusto con un niño? Abusar de la confianza de un alma inocente que

[1] Kipling, *In the Rukh*, en la colección titulada *Many inventions*.

se abre a la vida es uno de los mayores delitos para una cierta conciencia que parece no tener el sentido de las proporciones, precisamente porque no toma de la sociedad su regla, sus instrumentos, sus métodos de medida. Pero esta conciencia no es muy frecuente, y por otra parte es más o menos delicada según las personas. En general, el veredicto de la conciencia es el mismo que daría el yo social.

También la angustia moral suele ser una perturbación de las relaciones entre este yo social y el yo individual. Analizad el sentimiento de remordimiento en el alma del gran criminal. A primera vista se puede confundir con el miedo al castigo, si se tienen en cuenta las minuciosas precauciones que toma, completadas y renovadas sin cesar, a fin de ocultar el crimen y evitar que se encuentre al culpable; y la idea obsesionante de que ha olvidado un detalle por el cual la justicia va a descubrir el indicio revelador. Pero mirad más de cerca. Para nuestro hombre, no se trata tanto de evitar el castigo como de borrar el pasado, y hacer como si el crimen no se hubiese cometido. Cuando nadie sabe que una cosa es, es casi como si no fuese. Es, pues, su crimen mismo lo que el criminal querría anular, suprimiendo todo conocimiento que de él pudiera tener una conciencia humana. Pero su propio conocimiento subsiste, y he aquí que esto le expulsa cada vez más de la sociedad donde esperaba mantenerse borrando las huellas de su crimen. Se concede todavía la misma estima al hombre que él era, al hombre que ya no es; no es, pues, a él a quien la sociedad se dirige; se dirige a otro. Él, que sabe lo que es, se siente entre los hombres más aislado de lo que estaría en una isla desierta, porque en la soledad llevaría consigo, rodeándole y sosteniéndole, la imagen de la sociedad; pero ahora está desligado lo mismo de la imagen que de la cosa. Piensa entonces que se reintegraría a la sociedad si confesase su crimen; se le trataría como merece, pero sería entonces a él a quien la sociedad se dirigiría. Reanudaría su colaboración con los otros hombres, sería castigado por ellos, pero habiéndose puesto de su lado, sería en cierto modo el autor de su propia condena; y una parte de su persona, la mejor, escaparía así a la pena. Tal es la fuerza que impulsará al criminal a denunciarse. A veces, sin llegar a esto, se confesará a un amigo o a cualquier hombre honrado. Volviendo así a la verdad, si no para todos al menos para alguien, se liga de nuevo a la sociedad en un punto, por un hilo, y si no se reintegra

a ella, al menos está a su lado, cerca de ella; deja de serle extraño, o en todo caso no ha roto completamente con ella ni con lo que de ella lleva en sí mismo.

Se necesita esa ruptura violenta para que se revele claramente la adherencia del individuo a la sociedad. Ordinariamente, más que pensar en nuestras obligaciones, nos adaptamos a ellas. Si cada vez que hay que cumplir un deber hubiera que evocar su idea, enunciar su fórmula, sería mucho más enojoso cumplirlo. Pero el hábito basta, y por lo general no tenemos que hacer otra cosa que dejarnos llevar, para dar a la sociedad lo que espera de nosotros. Por otra parte, la sociedad ha facilitado singularmente las cosas interponiendo intermediarios entre ella y nosotros: tenemos una familia, ejercemos un oficio o una profesión, pertenecemos a un barrio, a un distrito, a un departamento, y cuando la inserción del grupo en la sociedad es perfecta, basta, en rigor, con que cumplamos nuestra obligación frente al grupo para estar en paz con la sociedad. Ella ocupa la periferia y el individuo está en el centro. Del centro a la periferia están dispuestos, como otros tantos círculos concéntricos cada vez más amplios, los diversos grupos a que el individuo pertenece. De la periferia al centro, a medida que el círculo se reduce, unas obligaciones se agregan a otras, y el individuo se encuentra finalmente ante su conjunto. La obligación aumenta así a medida que avanzamos en esta escala, pero cuanto más complicada es, es menos abstracta, y es tanto mejor aceptada. Cuando llega a ser plenamente concreta, coincide con nuestra tendencia a desempeñar en la sociedad el papel que nos asigna en ella nuestro puesto, tendencia tan habitual que la consideramos natural. En la medida en que nos abandonamos a esta tendencia, apenas si la sentimos; y no se revela de modo imperioso, como todo hábito profundo, sino cuando nos desviamos de ella.

La sociedad traza al individuo el programa de su existencia cotidiana. Se puede vivir en familia, ejercer una profesión, ocuparse en las mil atenciones de la vida diaria, hacer compras, callejear o quedarse en casa, sin obedecer a prescripciones ni plegarse a obligaciones. En todo instante se impone una elección y nosotros optamos de modo natural por lo que está conforme con las reglas. Apenas tenemos conciencia de ello, porque no hacemos ningún esfuerzo. La sociedad ha trazado un camino que encontramos abierto ante nosotros, y lo

seguimos. Haría falta más iniciativa para tomar por el atajo. El deber entendido así se cumple casi siempre automáticamente, y la obediencia al deber, si nos atenemos al caso más frecuente, podría definirse como un abandono. ¿De dónde viene, entonces, el que esta obediencia parezca, al contrario, un estado de tensión, y el deber se presente como una cosa inflexible y dura? Evidentemente, es que se presentan casos en que la obediencia implica un esfuerzo sobre sí mismo. Estos casos son excepcionales, pero se hacen patentes porque les acompaña una intensa conciencia, como ocurre en toda vacilación. A decir verdad, la conciencia es precisamente esta vacilación, pues el acto que se ejecuta por sí solo pasa inadvertido. Ocurre entonces que a causa de la solidaridad de nuestras obligaciones entre sí, y puesto que el todo de la obligación es inmanente a cada una de sus partes, todos los deberes se tiñen del color que ha tomado excepcionalmente tal o cual de entre ellos. Desde el punto de vista práctico, no hay inconveniente, y aun hay ciertas ventajas en mirar así las cosas. En efecto, por muy naturalmente que uno haga su deber, puede encontrar resistencia en sí mismo; es útil dar por supuesta esta resistencia y no considerar establecido que sea fácil ser siempre buen esposo, buen ciudadano, trabajador consciente, en una palabra, hombre honrado. Hay, desde luego, una gran parte de verdad en esta opinión, porque si es relativamente cómodo mantenerse en el cuadro social, ha sido necesario acoplarse a él, y el acoplamiento exige un esfuerzo. Pruebas de ello son la indisciplina natural del niño y la necesidad de la educación. Es pues, justo, tomar en cuenta el consentimiento que el individuo virtualmente da al conjunto de sus obligaciones, aun cuando no haya de volver a consultárselo en adelante sobre cada una de ellas. El jinete no tiene más que dejarse llevar, pero antes ha tenido que colocarse en la silla, y lo mismo puede decirse del individuo con respecto a la sociedad. En cierto sentido sería falso, y en todos los sentidos sería peligroso, decir que el deber se puede cumplir automáticamente. Erijamos, pues, en máxima práctica, que la obediencia al deber es una resistencia a sí mismo.

Ahora bien, una recomendación es cosa distinta de una explicación. Cuando para dar idea de la obligación, de su esencia y su origen, se dice que la obediencia al deber es ante todo un esfuerzo sobre sí mismo, un estado de tensión o de contracción, se comete un error psicológico que ha fal-

seado muchas teorías morales. Así han surgido dificultades artificiales, problemas que dividen a los filósofos y que veremos desvanecerse cuando analicemos sus términos. La obligación no es ni mucho menos un hecho único, incomparable con otros, que se elevara sobre ellos como una aparición misteriosa. Numerosos filósofos, y en particular los influidos por Kant, lo han considerado así, porque han confundido el sentimiento de la obligación, estado tranquilo y afín a la inclinación, con la conmoción que a veces nos produce romper con lo que se opone a ella.

Cuando se sale de una crisis de reumatismo se puede experimentar molestias y hasta dolor al mover los músculos y hacer jugar las articulaciones. Es la sensación global de una resistencia opuesta por los órganos. Esta sensación decrece poco a poco y acaba por perderse en la conciencia que tenemos de nuestros movimientos cuando estamos buenos. Desde luego se puede admitir que tal sensación permanece en estado de larva, como pronta a nacer, o más bien en estado de desmayo, y que sólo acecha la ocasión para intensificarse. En efecto, hay que esperar estas crisis cuando se es reumático. ¿Pero qué se diría de quien no viese en la sensación que habitualmente sentimos al mover brazos y piernas sino la atenuación de un dolor, y que definiera por lo tanto nuestra facultad locomotriz como un esfuerzo de resistencia a las molestias del reumatismo? Renunciaría por lo pronto a dar una idea de los hábitos motores, cada uno de los cuales implica, en efecto, una combinación particular de movimientos y no puede comprenderse sino por ella. La facultad de andar, de correr, de mover el cuerpo, no es más que la suma de estos hábitos elementales, cada uno de los cuales encuentra su explicación propia en los movimientos especiales que implica. Pero si se considera esta facultad sólo de modo global y se la erige, además, en fuerza opuesta a una resistencia, necesariamente surge a su lado el reumatismo como una entidad independiente. Parece que han cometido un error del mismo género muchos de los que han especulado sobre la obligación. Tenemos mil obligaciones especiales, cada una de las cuales reclama su propia explicación. Es natural, o más bien habitual, obedecer a todas. Por excepción se apartará uno de una de ellas, se resistirá, y si se resiste a esta resistencia, se producirá un estado de tensión o de contracción. Es la rigidez que aparentamos al prestar al deber un aspecto tan severo.

En ella piensan los filósofos también cuando creen resolver la obligación en elementos racionales. Para resistir a la resistencia, para mantenernos en el camino recto cuando el deseo, la pasión o el interés nos desvían de él, debemos necesariamente darnos razones a nosotros mismos. Cuando hemos opuesto al deseo ilícito otro deseo, éste provocado por la voluntad, no ha podido surgir sino al llamamiento de una idea. En una palabra, un ser inteligente obra sobre sí mismo por medio de la inteligencia; pero de que se llegue a la obligación por vías racionales no se sigue que la obligación sea de orden racional. Insistiremos más adelante sobre este punto, pues ahora no queremos discutir las teorías morales. Digamos simplemente que una cosa es la tendencia, natural o adquirida, y otra el método necesariamente racional que emplea un ser dotado de raciocinio para prestarle mayor fuerza y para combatir lo que a ella se oponga. En este último caso, la tendencia eclipsada puede desaparecer, y sin duda todo ocurre entonces como si se hubiese logrado reconstituirla por este método. En realidad no se ha hecho otra cosa que descartar lo que la estorbaba o la detenía. En la práctica, viene a ser lo mismo, lo admito; se explique de una manera o de otra, el hecho es que se ha logrado lo que se deseaba. Y quizá para lograrlo vale más figurarse que las cosas han ocurrido del primer modo. Pero establecer que ello ocurre efectivamente así, sería falsear la teoría de la obligación. ¿No es esto lo que han hecho la mayoría de los filósofos?

No queremos que exista el menor equívoco sobre nuestro pensamiento. Aun ateniéndonos a un cierto aspecto de la moral, como hemos hecho hasta aquí, resulta claro que frente al deber hay actitudes diferentes que jalonan el espacio que media entre dos actitudes, o más bien, entre dos hábitos extremos: uno consiste en circular por las vías trazadas por la sociedad, hábito tan natural que apenas se le percibe; otro en vacilar y deliberar sobre qué vía se tomará, sobre el punto hasta donde se llegará, sobre los trayectos de ida y vuelta que se ha de recorrer, lanzándose sucesivamente por varios de ellos. En el segundo caso se plantean problemas nuevos, más o menos frecuentes; y aun allí donde el deber está completamente trazado, hay más o menos matices en su cumplimiento. Pero por lo pronto la primera actitud es la de la inmensa mayoría de los hombres, y probablemente es general en las sociedades inferiores. Y luego se puede razonar lo que se

quiera en cada caso particular, formular la máxima, enunciar el principio, deducir las consecuencias; pero si el deseo y la pasión toman la palabra, si la tentación es fuerte, si va uno a caer y de pronto a enderezarse, ¿dónde estaba el resorte? Una fuerza que hemos designado "el todo de la obligación" se afirma, y esa fuerza es como un extracto concentrado, quintaesencia de los mil hábitos especiales que hemos contraído al obedecer a las mil exigencias particulares de la vida social. Esa fuerza no es ni esto ni aquello, y si hablase, aunque prefiere obrar, diría: "es necesario porque es necesario". Siendo esto así, el trabajo en que se emplea la inteligencia pesando las razones, comparando las máximas, remontándose a sus principios, consiste en poner más coherencia lógica en una conducta sometida, por definición, a las exigencias sociales; pero a esta exigencia social se atenía la obligación. Jamás, en las horas de tentación, se sacrificará el interés, la pasión, la vanidad, a la necesidad de coherencia lógica. La filosofía ha podido ver un principio de obligación en la coherencia entre las reglas o máximas obligatorias, sencillamente porque la razón interviene, en efecto, como reguladora, en un ser racional, para asegurar tal coherencia. Tanto valdría creer que es el volante el que hace girar la máquina.

Por otra parte, las exigencias sociales se completan unas a otras. Aun aquellos para quienes la honestidad es la menos razonada y, si puede decirse, la más rutinaria de estas obligaciones, se atienen a un orden racional en su conducta, ajustándola a exigencias que son lógicamente coherentes entre sí. Admito que esta lógica sea una adquisición tardía de las sociedades. La coordinación lógica, esencialmente, es economía; de un conjunto de principios separa primero algunos, después excluye del todo lo que no está de acuerdo con ellos. La naturaleza, al contrario, es superabundante. Cuanto más cerca de la naturaleza está una sociedad, más amplia es en ella la parte de lo accidental y lo incoherente. Se encuentran en los primitivos muchas prohibiciones y prescripciones que se explican por vagas asociaciones de ideas, por la superstición, por el automatismo. Esas prescripciones no son inútiles, puesto que la obediencia de todos a ciertas reglas, por absurdas que sean, asegura a la sociedad una mayor cohesión. Pero la utilidad de la regla le viene únicamente entonces, por rechazo, del hecho de que se someten los individuos a ella. Prescripciones o prohibiciones que valgan por sí mismas son las que positivamente

tienen por objeto la conservación o el bienestar de la sociedad. Más adelante se han separado de las otras y las han sobrevivido. Las exigencias sociales se han coordinado entonces entre sí y se han subordinado a principios. La lógica penetra sin duda las sociedades actuales, y aun aquel que no razone su conducta, vivirá racionalmente si se atiene a estos principios.

Sin embargo, la esencia de la obligación es cosa distinta de una exigencia de la razón, y es lo que hemos querido sugerir hasta ahora. Creemos que nuestra exposición correspondería mejor a la realidad, a medida que se refiriera a sociedades menos evolucionadas y a conciencias más rudimentarias. Seguirá siendo esquemática mientras nos refiramos a la conciencia normal, tal como la hallamos hoy en un hombre honrado. Pero precisamente porque nos encontramos ante una singular complicación de sentimientos, de ideas, de tendencias que se entrecruzan, no evitaremos los análisis artificiales y las síntesis arbitrarias más que si disponemos de un esquema donde figure lo esencial; ese es el esquema que hemos intentado trazar. Representaos la obligación pesando sobre la voluntad a manera de un hábito, arrastrando consigo cada obligación la masa acumulada de las otras y utilizando así, por la presión que ejerce, el peso del conjunto, y tendréis la totalidad de la obligación para una conciencia moral simple, elemental. Esto es lo esencial, y a ello, en rigor, podría reducirse la obligación, aun allí donde alcanza su más alta complejidad.

Se ve en qué momento y en qué sentido, bien poco kantiano, toma la obligación elemental la forma de un "imperativo categórico". Nos resultaría difícil descubrir ejemplos de tal imperativo en la vida corriente. La consigna militar, que es una orden no motivada y sin réplica, dice claramente que "es necesario porque es necesario". Puede no darse razón de ella al soldado; él imaginará una. Si queremos un caso de imperativo categórico puro, tendremos que construirlo *a priori*, o por lo menos estilizar la experiencia: imaginemos una hormiga que tuviese una vislumbre de reflexión y pensara que era estúpido trabajar sin descanso para las otras. Sus veleidades de pereza no durarían, desde luego, más que unos instantes, el tiempo que brillara el relámpago de inteligencia. Pasado este momento, cuando el instinto recobrase su dominio, la haría volver a viva fuerza a su tarea, y la inteligencia, a punto de ser absorbida por el instinto, diría a modo de adiós: es

necesario, porque es necesario. Este "hace falta, porque hace falta" no sería sino la conciencia momentáneamente adquirida de una tensión sufrida, la tensión que experimentaría, al estirarlo, el hilo momentáneamente aflojado. La misma orden resonaría en el oído de un sonámbulo que se preparase, o que inclusive empezase a salir del sueño que está representando; al caer inmediatamente otra vez en estado sonambúlico, un imperativo categórico expresaría en palabras, gracias a la reflexión surgida y en seguida desvanecida, la inevitabilidad del retorno. En una palabra, un imperativo absolutamente categórico es de naturaleza instintiva o sonambúlica: o se le experimenta como tal en estado normal, o se le imagina así cuando la reflexión se despierta por un momento; el tiempo indispensable para formularlo, pero no para buscarle razones. Pero entonces ¿no es evidente que en un ser racional un imperativo tenderá tanto más a tomar la forma categórica cuanto la actividad desplegada, aun siendo inteligente, tienda más a tomar la forma instintiva? Ahora bien, una actividad que empezando por ser inteligente deriva hacia una imitación del instinto, es precisamente lo que se llama en el hombre un hábito: y el hábito más poderoso, cuya fuerza estará formada por las fuerzas acumuladas de todos los hábitos sociales elementales, será necesariamente el que imita mejor al instinto; no es, pues, sorprendente, que en el corto momento que separa la obligación puramente vivida, de la obligación plenamente pensada y justificada por toda suerte de razones, la obligación tome, en efecto, la forma del imperativo categórico: "es necesario, porque es necesario".

Consideremos dos líneas divergentes de la evolución y una sociedad en cada uno de sus extremos. El tipo de sociedad que parecerá más natural será evidentemente el tipo instintivo: el lazo que une a las abejas de la colmena se parece mucho al que mantiene unidas, coordinadas y subordinadas entre sí, las células de un organismo. Supongamos un instante que la naturaleza, al extremo de la otra línea, haya querido obtener sociedades donde se deje un cierto margen a la elección individual; habrá procurado que la inteligencia obtenga en esta línea resultados comparables, en cuanto a su regularidad, a los del instinto en la otra; habrá recurrido al hábito. Cada uno de estos hábitos, que pueden llamarse "morales", será contingente. Pero su conjunto, quiero decir, el hábito de contraer estos hábitos, como quiera que forma la propia base de

las sociedades y condiciona su existencia, tendrá una fuerza comparable a la del instinto, tanto por su intensidad como por su regularidad. Es a esto precisamente a lo que hemos llamado "el todo de la obligación". No se trata, desde luego, sino de las sociedades humanas tal y como son al salir de las manos de la naturaleza, de sociedades primitivas y elementales. Pero aunque la sociedad humana progrese, se complique y espiritualice, perdurará el estatuto de su fundación, o mejor dicho, la intención de la naturaleza.

Ahora bien, así es precisamente como las cosas han ocurrido. Sin profundizar en un punto que hemos tratado ya en otra parte, digamos simplemente que inteligencia e instinto son formas de conciencia que sin duda se han interpenetrado en el estado rudimentario y se han disociado al desarrollarse. Este desarrollo se ha efectuado sobre las dos grandes líneas de evolución de la vida animal, con los artrópodos y los vertebrados. Al final de la primera está el instinto de los insectos, y particularmente de los himenópteros; al término de la segunda está la inteligencia humana. Instinto e inteligencia tienen por objeto esencial utilizar instrumentos: la inteligencia, útiles inventados, y por consecuencia variables e imprevistos; el instinto, órganos proporcionados por la naturaleza, y por consiguiente inmutables. El instrumento, desde luego, está destinado a un trabajo y este trabajo es tanto más eficaz cuanto más especializado es, y por consiguiente más dividido entre trabajadores calificados que se completen recíprocamente. Por lo tanto, la vida social es inmanente, como un ideal indefinido tanto al instinto como a la inteligencia; y este ideal encuentra su realización más completa en la colmena o en el hormiguero de una parte, en las sociedades humanas de otra. Humana o animal, una sociedad es una organización, implica una organización, y generalmente también una subordinación de unos elementos a otros; y por lo tanto ofrece un conjunto de reglas o leyes, ya simplemente vividas, ya, además, formuladas. Pero en una colmena o en un hormiguero el individuo está fijado en su puesto por su estructura, y la organización es relativamente invariable, mientras que la ciudad humana es de forma variable, abierta a todos los progresos. Resulta, pues, que en las primeras, cada regla está impuesta por la naturaleza, es necesaria, mientras que en las otras una sola cosa es natural, la necesidad de una regla. Por lo tanto, cuanto más se ahonde en una sociedad humana, hasta la raíz de las

diversas obligaciones, para llegar a la obligación en general, más tenderá a convertirse en necesidad la obligación, y tanto más se aproximará al instinto en lo que tiene de imperioso. Y sin embargo se cometería un gran error si se quisiera referir al instinto una obligación particular, cualquiera que fuese. Lo que habrá que decir siempre es que no siendo de naturaleza instintiva ninguna obligación, el todo de la obligación *hubiese sido* instinto si la sociedad humana no estuviera en cierto modo lastrada de variabilidad y de inteligencia. Ese instinto es virtual, como el que descubrimos tras el hábito de hablar. En efecto, la moral de una sociedad humana es comparable a su lenguaje. Hay que hacer notar que si las hormigas, como parece probable, cambian entre sí ciertos signos, estos signos se los suministra el mismo instinto que las hace comunicarse. Al contrario, una lengua es un producto del uso. Nada viene de la naturaleza, ni en el vocabulario ni en la sintaxis. Pero es natural hablar, y los signos invariables, de origen natural, que sirven probablemente en una sociedad de insectos, representan lo que hubiese sido nuestro lenguaje si la naturaleza, al otorgarnos la facultad de hablar, no le hubiese agregado esta función de fabricar y utilizar instrumentos; esta facultad inventiva que caracteriza a la inteligencia. Nos referimos continuamente a lo que *habría sido* la obligación si la sociedad humana hubiera sido instintiva en lugar de inteligente; no explicaremos de este modo ninguna obligación en particular, y aun de la obligación en general daremos una idea falsa. Sin embargo hay que pensar en esta sociedad instintiva como en algo que corresponde a la sociedad inteligente, si no se quiere entrar sin hilo conductor a investigar los fundamentos de la moral.

Desde este punto de vista, la obligación pierde su carácter específico y se relaciona con los fenómenos más generales de la vida. Cuando los elementos que componen un organismo se pliegan a una disciplina rigurosa, ¿puede decirse que se sienten obligados y que obedecen a un instinto social? Evidentemente no; pero si este organismo no llega a ser una sociedad, en cambio la colmena y el hormiguero son verdaderos organismos, donde los elementos están unidos entre sí por invisibles lazos; y el instinto social de la hormiga —quiero decir, la fuerza en virtud de la cual la obrera, por ejemplo, ejecuta el trabajo a que está predestinada por su estructura— no puede diferir radicalmente de la causa, sea la que sea, en

virtud de la cual cada tejido, cada célula de un cuerpo vivo funciona para el mayor bien del conjunto. Desde luego, ni en un caso ni en otro hay obligación propiamente dicha, más bien habría necesidad. Pero esta necesidad la percibimos por transparencia, no real, sin duda, sino virtual, en el fondo de la obligación moral. Un ser no se siente obligado sino cuando es libre y cada obligación, tomada aparte, implica la libertad. Pero es necesario que haya obligaciones; y cuanto más descendemos de estas obligaciones particulares que están en la cima, a la obligación general, o, como nosotros decimos, al todo de la obligación, que está en la base, más nos aparece la obligación como la forma misma que la necesidad toma en el dominio de la vida, cuando la realización de algunos de sus fines exige inteligencia, elección y por consecuencia libertad.

Se alegará de nuevo que se trata de sociedades humanas muy simples, primitivas, o por lo menos elementales. Sin duda ninguna; pero, como tendremos ocasión de decir más adelante, el civilizado difiere del primitivo sobre todo por la cantidad enorme de conocimientos y hábitos que ha extraído, desde el primer despertar de su conciencia, del medio social en que se encontraba. Lo natural está en gran parte recubierto por lo adquirido, pero persiste, casi inmutable, a través de los siglos; hábitos y conocimientos están lejos de impregnar el organismo y transmitirse hereditariamente, como se había creído. Claro que en nuestro análisis se podría considerar insignificante ese elemento natural de la obligación, si estuviera aplastado por los hábitos adquiridos, acumulados sobre él durante siglos de civilización. Pero se mantiene muy vivo y en muy buen estado en la sociedad más civilizada, y hay que referirse a él, no para dar cuenta de tal o cual obligación social, sino para explicar lo que hemos llamado el todo de la obligación. Nuestras sociedades civilizadas, por diferentes que sean de la sociedad a que estábamos inmediatamente destinados por la naturaleza, presentan desde luego una semejanza fundamental con ella.

En efecto, también ellas son sociedades cerradas. Aunque sean muy vastas en comparación con los pequeños grupos a que estábamos inclinados, por instinto, y que el mismo instinto tendería probablemente a reconstituir hoy si todas las adquisiciones materiales y espirituales de la civilización desaparecieran del medio social en que las encontramos depositadas, lo esencial en ellas consiste en comprender en cualquier

momento de su desarrollo a un cierto número de individuos y excluir a otros. Decíamos antes que en el fondo de la obligación moral está la exigencia social. ¿De qué sociedad se trataba? ¿Era de esta sociedad abierta, que viene a ser la humanidad entera? No decidíamos la cuestión, como no se resuelve de ordinario cuando se habla del deber del hombre hacia sus semejantes. En esos casos lo más corriente es una prudente vaguedad, absteniéndose de toda afirmación; pero se suele dar a entender que la "sociedad humana" está ya realizada. Es bueno hacerlo creer, porque nosotros, indudablemente, tenemos deberes hacia el hombre como tal (aunque tengan un origen distinto, como veremos un poco más adelante) y correríamos el peligro de debilitarlos si los distinguiéramos radicalmente de los deberes con nuestros conciudadanos. La acción es aquí lo decisivo, pero una filosofía moral que no acentúe esta distinción se coloca al margen de la verdad y sus análisis serán necesariamente falsos. En efecto, cuando decimos que el deber de respetar la vida y la propiedad de otro es una exigencia fundamental de la vida social ¿de qué sociedad hablamos? Para responder, basta considerar lo que ocurre en tiempo de guerra. El homicidio y el pillaje, así como la perfidia, el fraude y la mentira, llegan a ser no ya lícitos, sino meritorios. Los beligerantes dirán, como las brujas de *Macbeth*:

*Fair is foul, and foul is fair.*

¿Sería ello posible, se operaría la transformación de modo tan fácil, general e instantáneo si verdaderamente la sociedad nos hubiese recomendado hasta entonces una cierta actitud del hombre frente al hombre? ¡Oh!; ya sé lo que la sociedad dice (y repito que tiene sus razones), pero para saber lo que piensa y lo que quiere no hay que escuchar lo que dice, sino observar lo que hace. La sociedad dice que los deberes señalados por ella son, en principio, deberes hacia la humanidad, pero que en circunstancias excepcionales, desgraciadamente inevitables, su ejercicio queda suspendido. Si no se expresara así, cerraría el camino al progreso de otra moral que no viene directamente de ella y que tiene interés en cultivar. Por otra parte, resulta conforme a nuestros hábitos espirituales considerar como anormal lo que es relativamente raro y excepcional, la enfermedad por ejemplo. Pero la enfermedad es tan normal como la salud, la cual, considerada desde cierto punto

de vista, aparece como un esfuerzo constante para prevenir la enfermedad o descartarla. Asimismo, la paz, hasta ahora, ha sido siempre una preparación para la defensa y aun para el ataque, o en todo caso para la guerra. Nuestros deberes sociales tienden a la cohesión social; queramos o no, nos imponen una actitud, que es la disciplina ante el enemigo. Es decir, el hombre a que la sociedad apela para disciplinarlo, puede haberse enriquecido con todo lo que ella ha adquirido durante siglos de civilización, pero la sociedad tiene necesidad de ese instinto primitivo, que reviste de tan espeso barniz. En una palabra, el instinto social que hemos encontrado en el fondo de la obligación social, tiende siempre —siendo el instinto relativamente inmutable— a una sociedad cerrada, por vasta que sea. Sin duda está recubierto por otra moral que sostiene y a la que presta algo de su fuerza, es decir, de su carácter imperioso. Pero en sí mismo no tiene en cuenta la humanidad. Es que entre la nación, por grande que sea, y la humanidad, hay toda la distancia de lo definido a lo indefinido, de lo cerrado a lo abierto. Se suele decir que el aprendizaje de las virtudes cívicas se hace en la familia, y que del mismo modo el amor a la patria prepara para amar al género humano. Según estos, nuestra simpatía se haría más extensa por un progreso continuo, aumentaría sin sufrir variación, y acabaría por abarcar a la humanidad entera. Es este un razonamiento *a priori* nacido de una concepción del alma puramente intelectualista. Partiendo del hecho de que los tres grupos a que podemos ligarnos comprenden un número creciente de personas, se llega por ello a la conclusión de que estas ampliaciones sucesivas del objeto amado corresponden simplemente a una dilatación progresiva del sentimiento. Lo que desde luego alimenta la ilusión es que, por una feliz casualidad, la primera parte del razonamiento está de acuerdo con los hechos; las virtudes domésticas están bien ligadas a las virtudes cívicas, por la sencilla razón de que familia y sociedad, confundidas en su origen, han seguido en estrecha conexión. Pero entre la sociedad en que vivimos y la humanidad en general hay, lo repetimos, el mismo contraste que entre lo cerrado y lo abierto; la diferencia entre los dos objetos es de naturaleza y no simplemente de grado. ¿Qué no ocurrirá si se considera los estados de alma, si se comparan entre sí estos dos sentimientos, devoción a la patria y amor a la humanidad? ¿Cómo no ver que la cohesión social es debida en

gran parte a la necesidad que tiene una sociedad de defenderse contra otras, y a la de que se ame en primer lugar a los hombres con quienes se vive, contra todos los demás hombres? Tal es el instinto primitivo, que perdura, aunque felizmente disimulado bajo las aportaciones de la civilización; pero aun ahora, amamos natural y directamente a nuestros padres y conciudadanos, mientras que el amor a la humanidad es indirecto y adquirido. A aquéllos vamos directamente; a ésta no llegamos sino por un rodeo; porque solamente a través de Dios, en Dios, es como la religión invita al hombre a amar al género humano; y también sólo a través de la Razón, en la Razón, en la que todos comulgamos, es como los filósofos nos hacen ver a la humanidad para mostrarnos la eminente dignidad de la persona humana, el derecho de todos al respeto. Ni en un caso ni en otro llegamos a la humanidad por etapas, atravesando la familia y la nación. Lo que se requiere es que, de un salto, nos hayamos transportado más lejos que ella y que la hayamos alcanzado sin haberla tomado por fin, sobrepasándola. Se hable el lenguaje de la religión o de la filosofía, se hable de amor o de respeto, se trata de otra moral, de otro género de obligación, que viene a superponerse a la presión social. Hasta ahora sólo hemos hablado de ésta. Ha llegado el momento de pasar a la otra.

Hemos buscado la obligación pura y para encontrarla hemos tenido que reducir la moral a su más simple expresión, con la ventaja de ver en qué consiste la obligación y con el inconveniente de reducir enormemente la moral. No se trata, desde luego, de que cuanto hemos dejado de lado no sea obligatorio, porque ¿puede imaginarse un deber que no obligue? Pero se comprende que siendo tal como lo hemos explicado lo primitiva y puramente obligatorio, llega un momento en que la obligación irradia, se difunde y viene incluso a absorberse en otra cosa que la transfigura. Veamos, pues, ahora, lo que será la moral completa. Vamos a usar el mismo método, y llegar también al límite, no por abajo sino por arriba.

En todo tiempo han surgido hombres excepcionales en quienes ha encarnado esta moral. Antes de los santos del cristianismo, la humanidad había conocido a los sabios de Grecia, a los profetas de Israel, a los arahants del budismo y a otros. A ellos se ha hecho siempre referencia para encontrar esta moral completa que con más razón se debiera

llamar absoluta. Y esto mismo es ya característico e instructivo y nos hace presentir una diferencia de naturaleza y no solamente de grado entre la moral de que hemos tratado hasta aquí y esta cuyo estudio abordamos, entre el mínimo y el máximo, entre los dos límites. Mientras la primera es tanto más pura y perfecta cuanto mejor se reduce a fórmulas impersonales, la segunda, para ser plenamente lo que es, debe encarnarse en una personalidad privilegiada que se convierta en ejemplo. La generalidad de la una tiende a la universal aceptación de una ley, la de la otra a la común imitación de un modelo.

¿Por qué tienen imitadores los santos y por qué los grandes hombres de bien han arrastrado tras ellos a las multitudes? No piden nada, y sin embargo, obtienen. No tienen necesidad de exhortar; les basta existir; su existencia es una exhortación. Porque tal es el carácter de esta moral. Mientras que la obligación natural es presión o compulsión, en la moral completa y perfecta hay un llamamiento.

Sólo quienes se hayan encontrado en presencia de una gran personalidad moral han podido conocer bien la naturaleza de este llamamiento, pero cualquiera de nosotros, en momentos en que las máximas habituales de conducta parecen insuficientes, se ha preguntado qué es lo que tal o cual persona habría esperado de él en ocasión semejante. Esa persona evocada ha podido ser un padre o un amigo, pero también una persona con quien nunca hemos tenido trato, de quien simplemente nos han hablado, contándonos su vida, pero a cuyo juicio sometemos gustosa e imaginariamente nuestra conducta, temiendo de ella una censura, orgullosos de su aprobación. Esta autoridad ha podido ser inclusive una personalidad sacada del fondo del alma a la luz de la conciencia, una personalidad que nacía en esos momentos en nosotros, que sentíamos capaz de llenarnos enteramente más tarde, y a la cual queríamos ligarnos por el momento como se liga el discípulo al maestro. A decir verdad, esta personalidad se dibuja desde el momento en que se adopta un modelo: el deseo de semejar, que idealmente genera una forma a adoptar, es ya semejanza; la palabra que uno hará suya es aquella cuyo eco ha oído en sí. Pero poco importa la persona. Establezcamos únicamente que si la primera moral tenía tanto más fuerza cuanto más rigurosamente se disociaba en obligaciones impersonales, ésta, al contrario, desperdigada al principio en pre-

ceptos generales que aprobaba nuestra inteligencia, pero que no llegaban a sacudir nuestra voluntad, se hace más irresistible a medida que la multiplicidad y generalidad de las máximas vienen a fundirse mejor en la unidad y la individualidad de un hombre.

¿De dónde le viene su fuerza? ¿Cuál es el principio de acción que sucede aquí a la obligación natural o que más bien acaba por absorberla? Para saberlo, veamos ante todo qué es lo que tácitamente se nos pide. Los deberes de que se ha tratado hasta aquí son los que nos impone la vida social, y que nos obligan ante la ciudad más bien que ante la humanidad. Se podría, pues, decir, que la segunda moral —si decididamente distinguimos dos— difiere de la primera en que es humana en lugar de ser solamente social, y de ningún modo nos equivocaríamos. Hemos visto, en efecto, que no es ampliando la ciudad como se llega a la humanidad; entre una moral social y una moral humana, la diferencia no es de grado, sino de naturaleza. La primera es la moral en que pensamos generalmente cuando nos sentimos naturalmente obligados. Por encima de estos deberes bien precisos nos place representarnos otros más bien ligeros, que se superponen a ellos. Abnegación, renunciamiento, espíritu de sacrificio, caridad, tales son las palabras que pronunciamos cuando pensamos en ellos. ¿Pero pensamos entonces, por lo general, en otra cosa que en palabras? No, sin duda, y nos damos perfectamente cuenta de ello. Basta, decimos, con disponer de la fórmula; ésta adquirirá todo su sentido, y la idea que venga a llenarla se hará activa cuando se presente una ocasión. Es verdad que para muchos la ocasión no se presentará o la acción se dejará para más tarde. En algunos, la voluntad vibrará un poco, pero tan poco, que la sacudida recibida podrá en efecto ser atribuida a la mera dilatación del deber social, ampliado y debilitado en deber humano. Pero si las fórmulas se llenan de materia y la materia se anima, resulta una vida nueva que se anuncia, y comprendemos, sentimos, que sobreviene otra moral. Por lo tanto, al hablar aquí de amor a la humanidad, quedará sin duda caracterizada esta moral, pero no se expresará su esencia, porque el amor a la humanidad no es un móvil que se baste a sí mismo y que obre directamente. Los educadores de la juventud saben muy bien que no se triunfa del egoísmo recomendando el "altruismo". Hasta ocurre que un alma generosa, impaciente

por sacrificarse, se enfría de pronto ante la idea de que va a trabajar "por el género humano". El objeto es demasiado vasto, el efecto demasiado disperso. Se puede, pues, conjeturar que si el amor a la humanidad es constitutivo de esta moral, lo es en forma parecida a lo que ocurre cuando la intención de alcanzar un punto implica la necesidad de franquear el espacio intermedio. En un sentido, es la misma cosa; en otro es muy diferente. Si no se piensa más que en el intervalo y en los puntos que en número infinito habrá que atravesar, uno por uno, se perderá el deseo de partir, como la flecha de Zenón. Desde luego no se encontrará en ello el menor interés, ningún atractivo. Pero si se salva el intervalo, no considerando más que el extremo, y hasta mirando más lejos, se realizará fácilmente un acto simple y al mismo tiempo se triunfará de la multiplicidad infinita de que esta simplicidad es equivalente. ¿Cuál es, pues, aquí el término, cuál es la dirección del esfuerzo? En una palabra, ¿qué es lo que se nos pide?

Definamos por lo pronto la actitud moral del hombre que hemos considerado hasta aquí. Este hombre forma un cuerpo con la Sociedad; ambos están absorbidos en una misma tarea de conservación individual y social. Están vueltos hacia sí mismos. Claro que el interés particular no siempre coincide con el interés general. Es sabido que la moral utilitaria ha tropezado siempre con dificultades insolubles al establecer el principio de que el individuo sólo busca su propio bien y al pretender que eso le lleva precisamente a querer el bien de su semejante. Un ser inteligente preocupado de su interés personal hará a menudo cosas muy distintas de las que reclamaría el interés general. Si la moral utilitaria, sin embargo, se obstina en reaparecer, bajo una u otra forma, es señal de que no es insostenible, y si puede sostenerse es justamente porque bajo la actividad inteligente (que, en efecto, tendría que optar entre el interés personal y el interés de otro) hay un substrato de actividad instintiva primitivamente establecida por la naturaleza, donde lo individual y lo social están muy cerca de confundirse. La célula vive para ella y también para el organismo aportándole y recibiendo de él vitalidad. Se sacrificará al todo si es necesario, y entonces, si fuera consciente, se diría sin duda que lo hacía por ella misma. Probablemente sería este también el estado de espíritu de una hormiga que reflexionara sobre su con-

ducta. Comprendería que su actividad se desarrolla en un círculo intermedio entre el bien de la hormiga y el del hormiguero. Ahora bien, precisamente a este instinto fundamental hemos ligado la obligación propiamente dicha, que en su origen implica un estado de cosas en que lo individual y lo social no se distinguen. Por esto podemos decir que la actitud que corresponde es la de un individuo y una sociedad inclinados sobre sí mismos. Individual y social a la vez, el alma gira aquí en un círculo. Está cerrada.

La otra actitud es la del alma abierta. ¿Qué es entonces lo que deja entrar? Si se dijese que abraza a la humanidad entera no se iría demasiado lejos, hasta no se iría bastante lejos, puesto que su amor se extenderá a los animales, a las plantas, a toda la naturaleza. Y, sin embargo, nada de lo que de este modo venga a llenarla bastará a definir la actitud que ha tomado, porque en rigor podría pasarse sin nada de esto. Su forma no depende de su contenido. Acabamos de llenarla, podríamos igualmente vaciarla ahora. La caridad subsistiría en quien la posee aun cuando no hubiese otro ser vivo en la tierra.

Repetiremos que no es por una dilatación de sí como se pasa del primer estado al segundo. Una psicología exclusiva y excesivamente intelectualista que sigue las indicaciones del lenguaje, definirá sin duda los estados de espíritu por los objetos a que están ligados: amor a la familia, amor a la patria, amor a la humanidad. En estas tres inclinaciones verá un mismo sentimiento que se dilata cada vez más para englobar un número creciente de personas. El hecho de que estos estados de alma se traduzcan exteriormente por la misma actitud o el mismo movimiento, que los tres nos *inclinen*, nos permite agruparlos bajo el concepto de amor y expresarlos por la misma palabra: se les distingue entonces nombrando tres objetos, cada vez más amplios, a que se refieren. Esto basta, en efecto, para designarlos. ¿Pero es esto describirlos? ¿Es analizarlos? A simple vista, la conciencia percibe entre los dos primeros sentimientos y el tercero una diferencia de naturaleza. Aquéllos implican una elección y por consiguiente una exclusión; pueden incitar a la lucha y no excluyen el odio. El último no es más que amor. Aquéllos van directamente a posarse sobre un objeto que les atrae. Éste no cede al atractivo de su objeto, no lo tiene en cuenta, se lanza más lejos, y no alcanza a la humanidad sino

trascendiéndola. Para hablar exactamente, ¿tiene acaso un objeto? Nos lo preguntamos. Limitémonos por el momento a establecer que esta actitud del alma, que es más bien un movimiento, se basta a sí misma.

Sin embargo, se plantea con respecto a ella un problema que está completamente resuelto para la otra. Ésta, en efecto, ha sido querida por la naturaleza. Acabamos de ver cómo y por qué nos sentimos inclinados a adoptarla. Pero aquélla es adquirida; ha exigido y exige siempre un esfuerzo. ¿A qué se debe que los hombres que han dado el ejemplo de ese estado de alma hayan encontrado otros hombres que les sigan? ¿Y cuál es la fuerza que corresponde aquí a la presión social? No tenemos elección. Fuera del instinto y el hábito, no hay otra acción directa sobre el querer que la de la sensibilidad. La propulsión ejercida por el sentimiento puede desde luego parecerse a la obligación. Analizad la pasión del amor, sobre todo en sus comienzos. ¿Es el placer lo que la mueve? ¿No será también la pena? Hay quizás una tragedia en germen, toda una vida frustrada, disipada, perdida; se sabe, se siente, pero no importa: Es necesario, porque es necesario. La gran perfidia de la pasión naciente consiste justamente en falsear el deber. Y no es necesario llegar a la pasión. En la emoción más tranquila puede entrar una cierta exigencia de acción, que difiere de la obligación definida hace un momento, en que no encontrará resistencia, en que no impondrá el consentimiento, pero que no por eso deja de parecerse a la obligación en que impone algo. En ningún caso lo comprendemos mejor que cuando esta exigencia suspende su efecto práctico, dejándonos así tiempo para reflexionar sobre ella y analizar lo que sentimos. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la emoción musical. Mientras escuchamos, nos parece que no podríamos desear otra cosa que lo que la música nos sugiere, y que así es como obraríamos naturalmente, necesariamente, si no fuera porque nuestra actividad está en reposo mientras escuchamos. Si la música expresa la alegría, la tristeza, la piedad, la simpatía, nosotros somos en cada instante lo que la música expresa. No sólo nosotros, sino muchos otros, sino también los demás. Cuando la música llora, es la humanidad, es la naturaleza entera quien llora con ella. A decir verdad, no introduce estos sentimientos en nosotros; más bien nos introduce en ellos, como a transeúntes a quienes

se empujara a una danza. Así proceden los iniciadores en moral. La vida tiene para ellos resonancias de sentimientos insospechados, como podría proporcionarlos una nueva sinfonía. Nos hace entrar con ellos en esta música para que la traduzcamos en movimiento.

Sólo por exceso de intelectualismo se fija el sentimiento en un objeto y se interpreta toda emoción como la repercusión en la sensibilidad de una representación intelectual. Para volver al ejemplo de la música, todos sabemos que provoca en nosotros emociones determinadas, alegría, tristeza, piedad, simpatía; que estas emociones pueden ser intensas, y que son completas para nosotros, aunque no se liguen a nada. Se dirá que aquí estamos en el dominio del arte y no en el de la realidad; que no nos emocionamos sino por juego; que nuestro estado de alma es imaginativo; que por otra parte el músico no podría suscitar esta emoción en nosotros, sugerirla sin causarla, si no la hubiésemos experimentado ya en la vida real, donde estuvo determinada por un objeto del cual el arte no ha tenido más que separarla. Esto sería olvidar que alegría, tristeza, piedad, simpatía son palabras que expresan generalidades a las que hay que transportarse para traducir lo que la música hace sentir; pero que a cada música nueva se adhieren sentimientos nuevos, creados por esta música y en esta música, definidos y delimitados por el mismo trazo, único en su género, de la melodía o de la sinfonía. No han sido extraídos de la vida por el arte; somos nosotros quienes para traducirlos en palabras nos vemos obligados a referir el sentimiento creado por el artista a lo que tiene más semejanza con él en la vida. Pero tomemos inclusive los estados de alma efectivamente causados por cosas y como prefigurados en ellas. Los que han sido queridos por la naturaleza lo son en número determinado, es decir, limitado. Se les reconoce porque están hechos para impulsar a acciones que responden a necesidades. Los otros, al contrario, son verdaderas invenciones, comparables a las del músico, en cuyo origen hay un hombre. Así, la montaña ha podido infundir en todo tiempo, a quienes la contemplan, ciertos sentimientos comparables a sensaciones, y que le están en efecto como adheridos. Pero Rousseau ha creado, a propósito de ella, una emoción nueva y original, que por haberla lanzado él a la circulación ha llegado a ser corriente. Y todavía hoy es Rousseau quien nos la hace sen-

tir tanto o más que la montaña. Claro, había ciertas razones para que esta emoción nacida en el espíritu de Jean-Jacques se asiera a la montaña mejor que a cualquier otro objeto: los sentimientos elementales, vecinos de la sensación, provocados directamente por la montaña, debían armonizar con la emoción nueva. Pero Rousseau los reunió y los hizo entrar, simples acordes desde entonces, en un timbre del que ha dado, por una verdadera creación, la nota fundamental. Lo mismo puede decirse del amor a la naturaleza en general. La naturaleza ha suscitado en todo tiempo sentimientos que son casi sensaciones. Se ha celebrado siempre la dulzura de las sombras, la frescura de las aguas y todo lo que sugiere la palabra "amoenus" con que los romanos definían el encanto del campo. Pero una emoción nueva, seguramente creada por alguno, o algunos, ha venido a utilizar estas notas preexistentes como acordes, y a producir así algo comparable al timbre original de un nuevo instrumento, eso que llamamos en nuestro país el sentimiento de la naturaleza. La nota fundamental así introducida habría podido ser otra, como ha ocurrido en Oriente, y más particularmente en el Japón, y en tal caso el timbre hubiera sido otro. Los sentimientos vecinos de la sensación, ligados estrechamente a los objetos que los originan, pueden también, desde luego, incorporar una emoción creada anteriormente y no del todo nueva. Es lo que ha pasado con el amor. En todo tiempo la mujer ha debido de inspirar al hombre una inclinación distinta del deseo, que sin embargo quedaba contigua y como soldada a él, participando a la vez del sentimiento y de la sensación. Pero el amor romántico tiene una fecha, ha surgido en la Edad Media, el día en que se creyó absorber el amor natural en un sentimiento en cierto modo sobrenatural, en la emoción religiosa tal como el cristianismo la había creado y lanzado al mundo. Cuando se reprocha al misticismo que se exprese a la manera de la pasión amorosa, se olvida que es el amor el que empezó por plagiar a la mística, el que le había copiado su fervor, sus impulsos, sus éxtasis. Al utilizar el lenguaje de una pasión que había transfigurado, la mística no ha hecho más que recobrar lo suyo. Por otra parte, cuanto más se acerca el amor a la adoración, más grande es la desproporción entre la emoción y el objeto, más profunda por consiguiente la decepción a que el enamorado se expone, a menos que no

se reduzca indefinidamente a ver el objeto a través de la emoción, a no tocarlo, a tratarlo religiosamente. Los antiguos habían hablado ya de las ilusiones del amor, pero entonces se trataba de errores emparentados con los de los sentidos y concernientes a la figura de la mujer amada, a su talla, su andar, su carácter. Recuérdese la descripción de Lucrecio: la ilusión se refiere únicamente a las cualidades del objeto amado, y no, como la ilusión moderna, a lo que puede esperarse del amor. Entre la antigua ilusión y la que nosotros le hemos sobrepuesto, hay la misma diferencia que entre el sentimiento primitivo que emana del objeto mismo, y la emoción religiosa, llamada de fuera, que viene a cubrirlo y sobrepasarlo. El margen dejado a la decepción es ahora enorme, porque es el espacio entre lo divino y lo humano.

No cabe duda de que una emoción nueva puede ser origen de grandes creaciones del arte, de la ciencia y de la civilización en general. No solamente porque la emoción es un estimulante que incita a la inteligencia a emprender y a la voluntad a perseverar. Hay que ir mucho más lejos. Hay emociones generadoras de pensamiento; y la invención, aunque de orden intelectual, puede tener por substancia la sensibilidad. Por eso hay que ponerse de acuerdo sobre la significación de las palabras "emoción", "sentimiento", "sensibilidad". Una emoción es una sacudida afectiva del alma, pero hay que distinguir entre una agitación de la superficie y una conmoción de las profundidades. En el primer caso el efecto se dispersa; en el segundo permanece indeciso. En un caso hay oscilación de las partes sin desplazamiento del todo; en el otro, el todo es empujado hacia adelante. Pero dejemos las metáforas. Hay que distinguir entre dos especies de emoción, dos variedades de sentimiento, dos manifestaciones de sensibilidad que no tienen de común entre sí sino el ser estados afectivos distintos de la sensación y el no reducirse, como ésta, a la transposición psicológica de una excitación física. En la primera, la emoción es consecutiva a una idea o a una imagen representada; el estado sensible resulta de un estado intelectual que no le debe nada, que se basta a sí mismo y que si sufre su efecto de rechazo, pierde en él más que gana. Se trata de la agitación de la sensibilidad por una representación. Pero la otra emoción no está determinada por una representación

de la cual fuera consecuencia, y de la que siguiera siendo distinta. Más bien sería, con relación a los estados intelectuales que sobrevendrán, una causa y no un efecto. Está preñada de representaciones, ninguna de las cuales está propiamente formada; pero las extrae o podría extraerlas de su substancia por un desenvolvimiento orgánico. La primera es infraintelectual. De ella se ocupan generalmente los psicólogos y en ella se piensa cuando se opone la sensibilidad a la inteligencia o cuando se hace de la emoción un vago reflejo de la representación. Pero de la otra diríamos que es supraintelectual, si la palabra no evocase inmediata y exclusivamente la idea de una superioridad de valor. Se trata también de una anterioridad en el tiempo y de la relación entre lo que engendra y lo engendrado. En efecto, sólo la emoción del segundo género puede llegar a ser generadora de ideas.

Cuando con cierto desdén, se trata de "femenina" a una psicología que concede lugar tan amplio y preeminente a la sensibilidad, se comete una ligereza. El primer error de los que hablan así consiste en atenerse a los lugares comunes que circulan a propósito de la mujer, cuando sería tan fácil limitarse a observar. No vamos a meternos en un estudio comparado de los dos sexos con el solo fin de corregir una expresión inexacta. Limitémonos a decir que la mujer es tan inteligente como el hombre, pero que es menos capaz de emoción, y que si alguna potencia del alma se da en ella con menor desarrollo, no es la inteligencia, sino la sensibilidad. Se trata, entiéndase bien, de la sensibilidad profunda y no de la agitación superficial.[1] Pero esto es lo de menos. El mayor error de los que creen rebajar al hombre atribuyendo a la sensibilidad las más altas facultades del espíritu, consiste en no ver dónde está precisamente

[1] Inútil decir que hay bastantes excepciones. El fervor religioso, por ejemplo, puede alcanzar en la mujer profundidades insospechadas. Pero dicho en términos generales, la naturaleza probablemente ha querido que la mujer concentre en el hijo y encierre en límites bastante estrechos lo mejor de su sensibilidad. En este dominio, desde luego, es incomparable. La emoción aquí es supraintelectual y llega a convertirse en adivinación. ¡Cuántas cosas surgen ante los ojos maravillados de una madre que mira a su hijito! ¿Quizás ilusión? No es seguro. Digamos más bien que la realidad está henchida de posibilidades, y que la madre ve en el niño no sólo lo que será, sino todo lo que podría ser, si no tuviera que elegir a cada instante de su vida, y por consiguiente excluir.

la diferencia entre la inteligencia que comprende, discute o rechaza, y se atiene, en una palabra, a la crítica, y aquella que inventa.

Creación significa, ante todo, emoción. No se trata solamente de la literatura y del arte. Es sabido lo que implica de concentración y de esfuerzo un descubrimiento científico. El genio ha sido definido como una larga paciencia. Es verdad que se representa la inteligencia como algo aparte, y aparte también una facultad general de atención, que más o menos desarrollada concentraría más o menos fuertemente la inteligencia. Pero esta atención indeterminada, exterior a la inteligencia, vacía de materia, ¿cómo podría por el solo hecho de unirse a la inteligencia, hacer surgir de ella lo que no había? Se comprende que la psicología sea todavía víctima del lenguaje cuando, al designar con la misma palabra todas las atenciones, en todos los casos posibles, no ve entre ellas, suponiéndolas de la misma cualidad, más que diferencias de grado. La verdad es que en cada caso la atención ofrece un matiz especial y está como individualizada por el objeto a que se aplica. Por esto la psicología se inclina ya a hablar de "interés" tanto como dè atención y a hacer así intervenir implícitamente la sensibilidad, más susceptible de diversificarse según los casos particulares. Pero entonces no se establece como base la diversidad; se supone una facultad general de interesarse, la cual, siempre la misma, no se diversificaría más que por una dedicación mayor o menor a su objeto. No hablemos, pues, de interés general. Digamos que el problema que inspira interés es una representación doblada de la emoción, y que la emoción, siendo a la vez curiosidad, deseo y alegría anticipada de resolver un problema determinado, es tan única como la representación. Es ella la que empuja adelante a la inteligencia, a pesar de los obstáculos, y la que, sobre todo, vivifica, o más bien vitaliza los elementos intelectuales con los cuales se unirá; la que reúne sin cesar lo que puede organizarse con ellos y consigue finalmente que el enunciado del problema se despeje, llegando a una solución. ¡Qué no ocurrirá en la literatura y en el arte! Por lo general, la obra genial es producto de una emoción única en su género que se hubiese creído inexpresable y que ha querido expresarse. ¿Pero no ocurre así en toda obra, por imperfecta que sea, donde haya una parte de creación?

Quien se dedique a la composición literaria habrá podido comprobar la diferencia que hay entre la inteligencia entregada a sí misma y la que consume con su fuego la emoción original única, nacida de una coincidencia entre el autor y su sujeto, es decir, la intuición. En el primer caso, el espíritu trabaja en frío, combinando entre sí ideas ya hace tiempo fundidas en palabras, que la sociedad le entrega en estado sólido. En el segundo, parece que los materiales suministrados por la inteligencia entran previamente en fusión y se solidifican después de nuevo en ideas, esta vez informadas por el espíritu mismo: si estas ideas encuentran palabras preexistentes que las expresen, es para ellas como una fortuna inesperada, y a decir verdad ha hecho falta a menudo ayudar a la suerte y forzar el sentido de la palabra para que se adaptase al pensamiento. El esfuerzo esta vez es doloroso y el resultado aleatorio. Pero es entonces cuando el espíritu se siente o se cree creador. No parte ya de una multiplicidad de elementos hechos para llegar a una unidad compuesta, donde exista un nuevo ordenamiento de lo antiguo. Se ha transportado de golpe a algo que parece a la vez uno y único, que tratará en seguida de desplegarse, mal que bien, en conceptos múltiples y comunes, dados por adelantado en palabras.

En resumen, al lado de la emoción que es efecto de la representación y que se superpone a ella, hay otra que precede a la representación, que la contiene virtualmente y que hasta cierto punto es la causa de ella. Un drama que sea apenas una obra literaria podrá sacudir nuestros nervios y suscitar una emoción del primer género, intensa sin duda, pero trivial como las que experimentamos corrientemente en la vida, y en todo caso vacía de representación. Pero la emoción provocada en nosotros por una gran obra dramática es de otra naturaleza: única en su género, surge en el alma del poeta y sólo en ella, antes de sacudir la nuestra. De ella es de donde sale la obra, porque es a ella a lo que el autor se refería a medida que la componía. No era más que una exigencia de creación, perfectamente determinada, que satisface la obra una vez realizada y que no habría sido satisfecha por otra sino en el caso de que ésta tuviese con aquélla una analogía interna y profunda, comparable a la que existe entre dos traducciones, igualmente aceptables, de una misma música en ideas o en imágenes.

Al conceder a la emoción un lugar importante en la génesis de la moral, de ninguna manera ofrecemos una "moral del sentimiento", pues se trata de una emoción capaz de cristalizar en representaciones e inclusive en doctrinas. Ni de esa doctrina, ni de doctrina alguna se hubiese podido deducir esta moral. Ninguna especulación puede crear una obligación ni nada que se le parezca. Poco me importa la belleza de una teoría; siempre podré decir que no la acepto, y aun si la acepto pretenderé quedar en libertad de conducirme a mi gusto. Pero si hay una atmósfera de emoción, si la respiro, si la emoción me penetra, obraré según ella, soliviantado por ella. No obligado o constreñido, sino en virtud de una inclinación a la cual no deseo resistir. Y en lugar de explicar mi acto por la emoción misma, podré deducirlo entonces de la teoría que habré construido al transponer la emoción en ideas. Entrevemos aquí la respuesta posible a una grave pregunta que volveremos a encontrar más adelante, pero que acabamos de rozar de paso. Se suele decir que si una religión aporta una moral nueva, la impone por la metafísica que implica, por sus ideas sobre Dios y el universo, y sobre la relación entre ambos. A lo cual se ha contestado que, al contrario, una religión gana las almas y las abre a una cierta concepción de las cosas por la superioridad de su moral. Pero la inteligencia no puede reconocer la superioridad de la moral que se le propone, ya que no puede apreciar diferencias de valor, sino por comparación con una regla o un ideal, y el ideal y la regla los suministra necesariamente la moral que se encuentra vigente. Por otra parte, una concepción nueva del orden del mundo parece que no podría ser otra cosa que una filosofía más que agregar a las que conocemos. Aunque nuestra inteligencia la adoptase, no veremos nunca en ella sino una explicación teóricamente preferible a las otras, y aun cuando nos parezca que recomienda, como armonizando mejor con ella, ciertas reglas nuevas de conducta, siempre habrá mucha distancia de esto, que es una adhesión de la inteligencia, a lo que sería una conversión de la voluntad. Pero la verdad es que ni la doctrina, en su estado de pura representación intelectual, hará adoptar, y menos practicar la moral, ni la moral, considerada por la inteligencia como un sistema de reglas de conducta, hará intelectualmente preferible la doctrina. Antes que la nueva moral, antes que la

metafísica nueva, está la emoción, que se prolonga en impulso del lado de la voluntad y en representación explicativa del lado de la inteligencia. Consideremos, por ejemplo, la emoción que el cristianismo ha aportado bajo el nombre de caridad. Si ésta gana las almas, la consecuencia es una cierta conducta y una cierta extensión de una doctrina determinada. Ni esta metafísica ha impuesto aquella moral, ni aquella moral ha influido para que se prefiera la nueva metafísica. Metafísica y moral expresan la misma cosa, una en términos de inteligencia, la otra en términos de voluntad, y las dos expresiones son aceptadas juntas desde el momento en que la cosa surge.

Una buena parte de nuestra moral comprende deberes cuyo carácter obligatorio se explica en último análisis por la presión de la sociedad sobre el individuo, y esto se reconocerá fácilmente, porque estos deberes se practican corrientemente y porque tienen una fórmula neta y precisa. Por tanto nos es fácil, tomándolos por su parte plenamente visible, y descendiendo hasta la raíz, descubrir la exigencia social de donde han salido. En cambio muchos vacilarán en admitir que el resto de la moral traduce un cierto estado emocional y que no obedece a una presión, sino a un atractivo. La razón de ello es que generalmente no se puede encontrar en el fondo de sí la emoción original. Hay fórmulas que son su residuo y que se han depositado en lo que podría llamarse la conciencia social, a medida que se consolidaba, inmanente a esta emoción, una concepción nueva de la vida, o mejor, una cierta actitud frente a ella. Precisamente porque nos encontramos ante las cenizas de una emoción extinguida, y porque la potencia propulsiva de esta emoción provenía del fuego que llevaba en sí, las fórmulas que quedan son generalmente incapaces de conmover nuestra voluntad, si fórmulas más antiguas, que expresan exigencias fundamentales de la vida social, no les comunican, por contagio, algo de su carácter obligatorio. Estas dos morales yuxtapuestas parecen ahora no formar más que una, habiendo prestado la primera a la segunda un poco de lo que tiene de imperativa y habiendo recibido de ésta, en cambio, una significación menos estrechamente social, más ampliamente humana. Pero removamos la ceniza; encontraremos partes todavía calientes, y finalmente saltará la chispa; el fuego podrá reavivarse, y si se reaviva, aumentará

progresivamente, es decir, que las máximas de esta segunda moral no obran aisladamente como las de la primera; desde el momento que una de ellas, dejando de ser abstracta, se llena de significación y adquiere la fuerza de obrar, las otras tienden a hacer lo mismo; finalmente todas se funden en la cálida emoción que en otro tiempo las produjo y en los hombres, de nuevo vivientes, que las experimentaron. Fundadores y reformadores religiosos, místicos y santos, héroes oscuros de la vida moral que hemos podido encontrar en nuestro camino y que igualan a nuestros ojos a los hombres más grandes, todos están ahí: arrastrados por su ejemplo, nos unimos a ellos como a un ejército de conquistadores. Son conquistadores, en efecto; han roto la resistencia de la naturaleza y elevado a la humanidad a nuevos destinos. Así, cuando disipamos las apariencias para tocar las realidades, cuando prescindimos de la forma común que las dos morales, gracias a cambios recíprocos, toman en el pensamiento conceptual y en el lenguaje, encontramos en los dos extremos de esta moral única la presión y la aspiración: aquélla tanto más perfecta cuanto más impersonal y más próxima a las fuerzas naturales que llamamos hábito y aun instinto; ésta tanto más poderosa cuanto más visiblemente se produce en nosotros por la influencia de otras personas y cuanto mejor parece triunfar de la naturaleza. Verdad es que si se descendiese hasta la raíz de la misma naturaleza, tal vez comprenderíamos que es la misma fuerza que se manifiesta directamente en la especie humana, una vez constituida, y que luego obra indirectamente por medio de individualidades privilegiadas, para impulsar a la humanidad hacia adelante.

Pero no es necesario recurrir a una metafísica para determinar la relación entre esta presión y esta aspiración. Digamos una vez más que hay cierta dificultad en comparar entre sí las dos morales, porque ya no se presentan en su estado puro. La primera ha transmitido a la otra algo de su fuerza de compulsión. La segunda ha impregnado a la primera con algo de su perfume. Estamos en presencia de una serie de gradaciones o de degradaciones, según que recorramos las prescripciones de una moral comenzando por un extremo o por otro; en cuanto a los dos límites extremos, tienen más bien un interés teórico; casi no se da el caso de que realmente se alcancen. Consideremos no obstante en

sí mismas, aisladamente, presión y aspiración. Inmanente a la primera es la representación de una sociedad que no tiene más objeto que su conservación: el movimiento circular a que arrastra a los individuos, movimiento que se produce dentro de unos límites y sin desplazamiento, imita desde lejos, en virtud del hábito, la inmovilidad del instinto. El sentimiento que caracterizaría la conciencia de este conjunto de obligaciones puras, suponiéndolas cumplidas, sería un estado de bienestar individual y social comparable al que acompaña al funcionamiento normal de la vida. Se parecería al placer más que a la alegría. En la moral de la aspiración, al contrario, está contenido implícitamente el sentimiento de un progreso. La emoción de que hablábamos es el entusiasmo de una marcha adelante, entusiasmo que hace que algunos acepten esta moral y que se propague a través de ellos por el mundo. "Progreso" y "marcha adelante", por lo demás, se confunden aquí con el entusiasmo mismo. Para darse cuenta de ello, no es necesario representarse un fin que se persiga o una perfección a la que nos aproximemos. Basta que en la alegría del entusiasmo haya algo más que en el placer del bienestar, no implicando el placer esa alegría, pero envolviendo la alegría e incluso reabsorbiendo en ella tal placer. Esto lo sentimos nosotros, y la certidumbre así obtenida, lejos de depender de una metafísica, es lo que da a esta metafísica su más sólido apoyo.

Pero anteriores a esta metafísica, y mucho más cerca de lo inmediatamente experimentado, están las representaciones simples que brotan de la emoción a medida que se vuelve a ella. Hablábamos de fundadores y reformadores religiosos, de místicos y santos. Escuchemos su lenguaje; éste no hace más que traducir en representaciones la emoción particular de un alma que se abre, rompiendo así con la naturaleza, que la encerraba a la vez en sí misma y en la ciudad.

En primer lugar, dicen que experimentan un sentimiento de liberación. Bienestar, placer, riqueza, todo esto que ata al común de los hombres, les deja indiferentes. Al librarse de ello sienten alivio, después alegría. No es que la naturaleza se haya equivocado al ligarnos por lazos sólidos a la vida que había querido para nosotros. Pero se trata de ir más lejos, y las comodidades que tenemos y que nos hacen

sentirnos a gusto en casa, llegarían a ser impedimento, se tornarían un equipaje embarazoso si hubiera que llevarlas en viaje. Un alma movilizada de esta manera, está más inclinada a simpatizar con las otras almas y aun con la naturaleza entera, y ello no puede extrañar, pues la inmovilidad relativa del alma que gira en círculo en una sociedad cerrada, se debe precisamente a que la naturaleza, por el acto mismo de constitución de la especie humana, ha dividido a la humanidad en individualidades distintas. Como todo acto constitutivo de una especie, aquél fue una detención. Al reanudar la marcha adelante se rompe la decisión de interrumpir. Para obtener un efecto completo, será necesario, sin duda, arrastrar consigo al resto de los hombres. Pero si hay algunos que siguen, y los otros se persuaden de que lo harán cuando se presenta la ocasión, ya basta; desde ese momento, con el comienzo de la ejecución, hay la esperanza de que el círculo acabe por ser roto. En todo caso, y esto no sabríamos repetirlo bastante, el amor al prójimo no se logra predicándolo. No es ensanchando sentimientos estrechos como se llega a abrazar a la humanidad. Nuestra inteligencia puede muy bien persuadirse a sí misma de que tal es la marcha indicada, pero las cosas ocurren de otro modo. Lo que es simple para nuestro entendimiento, no lo es necesariamente para nuestra voluntad. Allí donde la lógica dice que cierto camino sería el más corto, viene la experiencia y encuentra que en esa dirección no hay tal camino. La verdad es que hay que pasar por el heroísmo para llegar al amor. El heroísmo, desde luego, no se predica; no tiene más que mostrarse, y su sola presencia puede poner a otros hombres en movimiento. Él mismo es retorno al movimiento, que emana de una emoción —contagiosa, como todas las emociones— emparentada con el acto creador. La religión expresa esta verdad a su manera cuando dice que en Dios amamos a los demás; y los grandes místicos declaran tener la impresión de una corriente que va de su alma a Dios y vuelve a descender de Dios al género humano.

Que no se venga a hablar de obstáculos materiades al alma así liberada. Dirá, no que el obstáculo debe ser superado, ni que se puede superar, sino que no existe. De su convicción moral no se puede decir que mueva montañas, porque no ve montañas que mover. Cuando se razona sobre

un obstáculo, no por ello desaparece éste; y cuando se le observa de cerca, se le descompone en partes que habrá que ir salvando una a una. El fraccionamiento puede ser eliminado, y resulta difícil agotarlo. Pero si lo negamos podemos rechazar el conjunto en bloque. Así procedía el filósofo que probaba el movimiento andando. Su acción era la negación pura y simple del esfuerzo que Zenón creía necesario para franquear uno tras otro los puntos intermedios, esfuerzo que continuamente había que recomenzar y que, por consiguiente, resultaba impotente. Al profundizar en este nuevo aspecto de la moral tenemos la impresión de una coincidencia, real o ilusoria, con el esfuerzo generador de la vida. Visto desde fuera el trabajo de la vida se presta, en cada una de sus obras, a un análisis que no tendría fin; jamás se acabará de descubrir la estructura de un ojo como el nuestro. Pero lo que llamamos un conjunto de medios empleados no es, en realidad, sino una serie de obstáculos vencidos; el acto de la naturaleza es simple, y la complejidad infinita del mecanismo que parece haber construido, pieza por pieza, para obtener la visión, no es más que el entrecruzamiento sin fin de antagonismos que se han neutralizado entre sí para dejar paso al ejercicio indivisible de la función. Es como si una mano invisible se hundiera en un montón de limaduras de hierro; al no tenerse en cuenta más que lo que se ve, ese acto tan simple aparecería como una inagotable serie de acciones y reacciones que las partículas de limadura habrían ejercido entre sí para equilibrarse recíprocamente. Si tal es el contraste entre la operación real de la vida y el aspecto que asume para los sentidos y la inteligencia que la analizan, ¿puede extrañar que un alma que no conoce ya obstáculos materiales se sienta, con razón o sin ella, en coincidencia con el principio mismo de la vida?

Aunque se puede encontrar alguna heterogeneidad entre el efecto y la causa, y aunque haya mucha distancia entre una regla de conducta y una afirmación sobre el fondo de las cosas, la verdad es que donde se ha sentido siempre brotar la fuerza de amar a la humanidad, es realmente en un contacto con el principio generador de la especie humana. Hablo, claro está, de un amor que absorba y enfervorice al alma entera. Pero un amor más tibio, atenuado e intermitente, no puede ser más que el resplandor de aquél, si no es la imagen, más pálida y fría aun, que ha quedado de él

en la inteligencia o que se ha depositado en el lenguaje. La moral comprende así dos partes distintas, de las cuales una tiene su razón de ser en la estructura original de la sociedad humana, y la otra encuentra su explicación en el principio explicativo de esta estructura. En la primera, la obligación representa la presión que los elementos de la sociedad ejercen unos sobre otros para mantener la forma del todo, presión cuyo efecto está prefigurado en cada uno de nosotros por un sistema de hábitos que van, por decirlo así, a su encuentro: este mecanismo, cada una de cuyas piezas es un hábito, pero cuyo conjunto es comparable a un instinto, ha sido preparado por la naturaleza. En la segunda hay todavía si se quiere, obligación, pero la obligación es la fuerza de una aspiración o de un impulso, del mismo impulso que ha dado por resultado la especie humana, la vida social, un sistema de hábitos más o menos asimilables al instinto; el principio de propulsión interviene directamente y no por intermedio de los mecanismos que había montado y en que se había detenido provisionalmente. En una palabra, para resumir todo lo que precede, diremos que la naturaleza, al disponer a la humanidad a lo largo del curso de la evolución, la ha querido social, como ha querido las sociedades de hormigas o de abejas; pero como la humanidad disponía de la inteligencia, el mantenimiento de la vida social debía confiarse a un mecanismo casi inteligente: inteligente en el sentido de que cada fuerza pudiera ser remodelada por la inteligencia humana, instintivo sin embargo en el sentido de que el hombre no pudiese, sin dejar de ser hombre, rechazar el conjunto de las piezas y no aceptar un mecanismo conservador. El instinto cedía provisionalmente el puesto a un sistema de hábitos, cada uno de los cuales se hacía contingente, siendo lo único necesario su contribución a la conservación de la sociedad, y llevando el instinto consigo esta necesidad. La necesidad del todo, sentida a través de la contingencia de las partes, es lo que llamamos la obligación moral en general; las partes, desde luego, no son contingentes más que a los ojos de la sociedad; pero para el individuo, a quien ésta inculca hábitos, la parte es tan necesaria como el todo. Ahora bien, el mecanismo querido por la naturaleza era simple, como las sociedades originalmente constituidas por ella. ¿Había previsto la naturaleza el enorme desarrollo y la complejidad infinita de sociedades

como las nuestras? Ante todo, entendámonos sobre el sentido de la pregunta. Nosotros no afirmamos que la naturaleza haya querido o previsto propiamente cosa alguna. Pero tenemos el derecho de hablar como el biólogo, que habla de una intención de la naturaleza siempre que asigna una función a un órgano, con lo que expresa simplemente la adecuación del órgano a la función. La humanidad ha podido civilizarse, la sociedad ha podido transformarse, pero nosotros pretendemos que las tendencias en cierto modo orgánicas de la vida social siguen siendo lo que eran en su origen. Podemos descubrirlas de nuevo y observarlas. El resultado de esta observación es claro: la estructura moral, original y fundamental del hombre, se ha hecho para sociedades simples y cerradas. Admito que estas tendencias orgánicas no aparecen claramente a nuestra conciencia, pero no por eso dejan de constituir lo que hay de más sólido en la obligación. Por compleja que haya llegado a ser nuestra moral, aunque se haya complicado con tendencias que no son meras modificaciones de las tendencias naturales y que no van en la dirección de la naturaleza, cuando queremos de todo lo que esta masa fluida contiene de obligación pura obtener un precipitado, llegamos a estas tendencias naturales. Tal es, pues, la primera mitad de la moral. La otra no entraba en el plan de la naturaleza, queremos decir que la naturaleza había previsto cierta extensión de la vida social por la inteligencia, pero una extensión limitada. No podía querer que esta extensión llegase hasta poner en peligro la estructura original. Son desde luego numerosos los casos en que el hombre ha engañado así a la naturaleza, tan sabia, y sin embargo tan ingenua. La naturaleza esperaba seguramente que el hombre procrease indefinidamente, como todos los demás seres; tomó las precauciones más minuciosas para asegurar la conservación de la especie por la multiplicación de los individuos; pero no había previsto, al darnos la inteligencia, que ésta encontraría pronto el medio de evitar las consecuencias del acto sexual, y que el hombre podría abstenerse de cosechar sin renunciar al placer de sembrar. En un sentido muy distinto, el hombre engaña a la naturaleza cuando convierte la solidaridad social en fraternidad humana, pero la engaña también, pues las sociedades cuyo bosquejo estaba preformado en la estructura original del alma humana y cuyo plan se puede percibir todavía en las ten-

dencias innatas y fundamentales del hombre actual, exigían que el grupo estuviese estrechamente unido, pero que de un grupo a otro hubiese hostilidad virtual; se debía estar siempre dispuesto a atacar o a defenderse. No es que la naturaleza quisiese la guerra por la guerra. Los grandes conductores de la humanidad que han forzado las barreras de la ciudad, parecen haberse colocado así de nuevo en la dirección del impulso vital. Pero este impulso propio de la vida es finito como ella. A lo largo de su camino encuentra obstáculos, y las especies que sucesivamente han aparecido son el resultado de esta fuerza y de las fuerzas antagónicas. La primera empuja hacia adelante y éstas hacen que la especie dé vueltas en el mismo sitio. Al salir de manos de la naturaleza, el hombre era un ser inteligente y sociable, estando su sociabilidad calculada para dar nacimiento a pequeñas sociedades, y su inteligencia destinada a favorecer la vida individual y la vida de grupo. Pero la inteligencia, al dilatarse por su propio esfuerzo, ha alcanzado un desarrollo inesperado, y ha liberado a los hombres de la servidumbre a que estaban condenados por las limitaciones de su naturaleza. En estas condiciones, no ha sido imposible para algunos hombres particularmente dotados, abrir de nuevo lo que se había cerrado, y hacer, al menos para sí mismos, lo que a la naturaleza le hubiera sido imposible hacer por la humanidad. Su ejemplo ha acabado por arrastrar a los otros, al menos imaginativamente. La voluntad tiene su genio, como el pensamiento, y el genio desafía toda previsión. Gracias a estas voluntades geniales, el impulso de vida que atraviesa la materia obtiene de ésta, para el porvenir de la especie, algo que ni siquiera pudo imaginarse cuando la especie se constituyó. Al pasar de la solidaridad social a la fraternidad humana, rompemos, pues, con una cierta naturaleza, pero no con toda naturaleza. Cambiando el sentido de la expresión de Spinoza, podría decirse que nos separamos de la "natura" para volver a la "natura naturans".

Entre la primera moral y la segunda hay, pues, la misma diferencia que entre el reposo y el movimiento. La primera es reputada inmutable, y si cambia olvida al instante que ha cambiado o no reconoce el cambio. La forma que presenta en cualquier momento pretende ser la definitiva. Pero la otra es una impulsión, una exigencia de movimiento; es, en principio, movilidad. Por esto —y aun solamente por

esto— podría desde luego definir y probar su superioridad. Tomad la primera, y no lograréis que de ella salga la segunda, como de una o varias posiciones de un móvil no sacaréis el movimiento. En cambio, el movimiento implica la inmovilidad, y cada posición por la que pasa el móvil es concebida e incluso percibida como una pausa virtual. Pero no hay necesidad de una demostración en regla: la superioridad es sentida antes de ser pensada, y por otra parte no podría ser luego demostrada si no fuese por lo pronto sentida. Es una diferencia de tono vital. El que practica regularmente la moral ciudadana experimenta ese sentimiento de bienestar, común al individuo y a la sociedad, que pone de manifiesto la interferencia de las resistencias materiales entre sí. Pero el alma que se abre y a cuyos ojos desaparecen los obstáculos materiales está poseída de alegría. Placer y bienestar son algo, pero la alegría es más, pues mientras ésta no se encuentra contenida en aquéllos, ellos se encuentran virtualmente contenidos en ella. Los primeros, en efecto, equivalen a estar quieto o mantenerse en el mismo lugar, mientras que la alegría es una marcha adelante.

De ahí resulta que la primera moral sea fácil de formular, pero no la segunda. En efecto, nuestra inteligencia y nuestro lenguaje se apoyan en cosas, pero les es menos fácil representar transiciones o progresos. La moral del Evangelio es esencialmente la del alma abierta; ¿no se ha hecho notar fundadamente que raya en la paradoja, y aun en la contradicción, en los más precisos de sus preceptos? Si la riqueza es un mal, ¿no perjudicaremos a los pobres dejándoles lo que poseemos? Si el que recibe una bofetada pone la otra mejilla, ¿a dónde va a parar la justicia, sin la cual, sin embargo, no hay caridad? Pero la paradoja desaparece, y la contradicción se desvanece, si se considera la intención de estas máximas, que es producir un estado de espíritu. No es por los pobres, sino por sí mismo, por quien el rico debe renunciar a sus riquezas: bienaventurado el pobre "en espíritu". Lo hermoso no es estar privado, ni siquiera privarse de algo; es no sentir la privación. El acto por el cual el alma se abre tiene por efecto ampliar y elevar a la pura espiritualidad una moral aprisionada y materializada en fórmulas. Esta moral, con respecto a la otra, viene a ser como una instantánea tomada sobre un movimiento. Tal es el sentido profundo de las oposiciones que se repiten en el Sermón

de la Montaña: "Se os dice que... Y yo os digo que..." De un lado lo cerrado, de otro lo abierto. La moral corriente no es abolida, pero se presenta como un momento en el curso de un proceso. No se renuncia al método antiguo, pero se le integra en un método más general, como ocurre cuando lo dinámico abraza en sí lo estático, convertido en caso particular. En rigor, haría falta entonces una expresión directa del movimiento y de la tendencia; pero si todavía se quiere —y es necesario— traducirlos a la lengua de lo estático y lo inmóvil, resultarán fórmulas que rayan en la contradicción. Del mismo modo podríamos comparar lo que hay de impracticable en ciertos preceptos evangélicos, con lo que tuvieron de ilógicas las primeras explicaciones de la diferencial. De hecho, entre la moral antigua y el cristianismo se podría decir que hay una relación del mismo género que la que existe entre la matemática antigua y la nuestra.

La geometría de los antiguos dio soluciones particulares que fueron como aplicaciones anticipadas de nuestros métodos generales, pero no supo aclarar esos métodos; no existía el impulso necesario para saltar de lo estático a lo dinámico. Por lo menos, se llevó tan lejos como fue posible la imitación de lo dinámico por lo estático. Tenemos una impresión de esta clase cuando comparamos, por ejemplo, la doctrina de los estoicos con la moral cristiana. Se proclamaban ciudadanos del mundo y agregaban que todos los hombres eran hermanos, como hijos de un mismo Dios. Eran casi las mismas palabras, pero no encontraron el mismo eco, porque no se las había pronunciado con el mismo acento. Los estoicos han dado muy bellos ejemplos, y si no han logrado arrastrar consigo a la humanidad es porque el estoicismo es esencialmente una filosofía. El filósofo que se apasiona por una doctrina tan elevada y la hace suya, la anima sin duda al practicarla, lo mismo que el amor de Pigmalión insufla vida a la estatua una vez esculpida; pero hay mucha distancia de esto al entusiasmo que se propaga indefinidamente de un alma a otra, como un incendio. Semejante emoción puede, sin duda, expresarse en ideas, constitutivas de una doctrina, y aun de varias doctrinas diferentes, que no tendrán otra semejanza entre sí que la comunidad de espíritu; pero esa emoción precede a la idea en lugar de seguirla. Para encontrar algo de ella en la antigüedad clásica no habría que buscar entre los estoicos, sino más bien en quien fue el

inspirador de todas las grandes filosofías de Grecia, sin haber aportado una doctrina, sin haber escrito nada: Sócrates. Es verdad que Sócrates pone por encima de todo la actividad racional, y más especialmente la función lógica del espíritu. La ironía que esgrime está destinada a descartar las opiniones que no soportan la prueba de la reflexión, y a ridiculizarlas, por decirlo así, poniéndolas en contradicción consigo mismas. El diálogo, tal como él lo entiende, dio origen a la dialéctica platónica, y por consiguiente al método filosófico, esencialmente racional, que practicamos aún. El objeto de este diálogo es concluir en conceptos que se encierran en definiciones; estos conceptos se convierten en las ideas platónicas; y la teoría de las ideas, a su vez, sirve de tipo a las construcciones de la metafísica tradicional, también esencialmente racionales. Sócrates va más lejos aun; hace una ciencia de la propia virtud, identifica la práctica del bien con el conocimiento que de él se posee, y prepara asi la doctrina que ha de absorber la vida moral en el ejercicio racional del pensamiento. Nunca se ha colocado más alta la moral, y esto al menos es lo primero que sorprende. Pero miremos más de cerca. Sócrates enseña porque el oráculo de Delfos ha hablado. Ha recibido una misión. Es pobre y debe seguir siéndolo. Es necesario que se mezcle al pueblo, que se haga pueblo, que su lenguaje se funda con el habla popular. No escribirá nada, para que su pensamiento se transmita, vivo, a espíritus que lo llevarán a otros espíritus. Es insensible al frío y al hambre, no precisamente asceta, pero exento de necesidad y liberado de su cuerpo. Le acompaña un "demonio" que hace oir su voz cuando es necesaria una advertencia. Cree de tal modo en este signo "demoníaco" que prefiere morir a dejar de obedecerle. Si se niega a defenderse ante el tribunal popular, y acepta su condena, es porque el demonio no ha dicho nada para apartarlo de ella. En una palabra, su misión es de orden religioso y místico en el sentido en que tomamos hoy estas palabras; su enseñanza, aunque perfectamente racional, pende de algo que parece sobrepasar la pura razón. Pero ¿no se observa esto en su propia enseñanza? Si las palabras inspiradas, o por lo menos líricas, que pronuncia en muchos momentos de los diálogos de Platón no fueran de Sócrates, sino del propio Platón, y el lenguaje del maestro hubiese sido siempre el que Jenofonte le atribuye, no podría comprenderse el entu-

siasmo que inspiró a sus discípulos y que ha atravesado las edades. Estoicos, epicúreos, cínicos, todos los moralistas de Grecia proceden de Sócrates, no sólo porque, como se ha dicho siempre, desarrollan en sus diversas direcciones la doctrina del maestro, sino sobre todo porque imitan la actitud que creó y que por otra parte era tan poco conforme con el genio griego: la actitud del sabio. Cuando el filósofo, encerrándose en su sabiduría, se separa del común de los hombres, para enseñarles, para servirles de modelo, o simplemente para dedicarse a su trabajo de perfeccionamiento interior, es Sócrates vivo quien está allí; Sócrates que actúa por el incomparable prestigio de su persona. Vayamos más lejos. Se ha dicho que trajo del cielo a la tierra la filosofía. ¿Pero podría comprenderse su vida, y sobre todo su muerte, si no hubiese sido suya la concepción del alma que Platón le atribuye en el Fedón? De modo más general, los mitos que encontramos en los diálogos de Platón y que conciernen al alma, a su origen, a su inserción en el cuerpo, ¿hacen otra cosa que describir, en los términos del pensamiento platónico, una emoción creadora, la emoción inmanente a la enseñanza moral de Sócrates? Los mitos, y el estado de espíritu socrático, con relación al cual son lo que el programa explicativo a la sinfonía, se han conservado al lado de la dialéctica platónica: atraviesan soterrados la metafísica griega y reaparecen al aire libre con el neoplatonismo alejandrino, tal vez con Amonius, y en todo caso con Plotino, quien se declara continuador de Sócrates. Han dado al alma socrática un cuerpo de doctrina comparable al que anima el espíritu evangélico. Las dos metafísicas, a pesar de su semejanza, o quizás a causa de ella, libraron batalla antes de que una absorbiese lo que había de mejor en la otra: durante un tiempo, el mundo pudo preguntarse si iba a ser cristiano o neoplatónico. Era Sócrates quien hacía frente a Jesús. Para seguir hablando de Sócrates, el problema es saber lo que este genio tan práctico habría hecho en otra sociedad y en otras circunstancias si no le hubiera impresionado más que nada lo que había de peligroso en el empirismo moral de su tiempo y en las incoherencias de la democracia ateniense, si no se hubiese sentido apremiado a establecer los derechos de la razón; si por tanto no hubiera relegado a segundo término la intuición y la inspiración, y si el griego que realmente era no hubiera vencido en él al oriental que quería

ser. Hemos distinguido entre el alma cerrada y el alma abierta. ¿Quién se atreverá a clasificar a Sócrates entre las almas cerradas? La ironía corría a través de la enseñanza socrática, y en ella el lirismo no aparecía sin duda sino raras veces, pero en la medida en que estas explosiones dejaron paso a un espíritu nuevo, fueron decisivas para el porvenir de la humanidad.

Entre el alma cerrada y el alma abierta está el alma que se abre. Entre la inmovilidad del hombre sentado y el movimiento del mismo hombre que corre, está su enderezamiento, la actitud que toma cuando se levanta. En una palabra, entre lo estático y lo dinámico se observa en moral una transición. Este estado intermedio pasaría inadvertido si cuando se está en reposo se tomase el impulso necesario para saltar de golpe al movimiento. Pero se nota cuando uno se detiene en ese momento, signo ordinario de una insuficiencia de impulso. Digamos lo mismo bajo otra forma. Hemos visto que, en moral, lo estático puro es lo infraintelectual, y lo supraintelectual lo dinámico puro. Lo primero lo ha querido la naturaleza, lo otro es una contribución del genio humano. Lo primero se caracteriza por un conjunto de hábitos que en el hombre corresponden simétricamente a ciertos instintos del animal; es menos que inteligencia. Lo segundo es aspiración, intuición y emoción; se fracciona en ideas que son como sus notaciones intelectuales, y cuyo fraccionamiento continuará indefinidamente. Contiene, pues, toda la intelectualidad que se quiera, pero como una unidad que envolviese y sobrepasara a una multitud incapaz de equivaler a ella. Es más que inteligencia. Entre los dos está la inteligencia misma. Así habría permanecido el alma humana si se hubiese desprendido de lo estático, sin alcanzar lo dinámico. Habría dominado la moral del alma cerrada, y no habría alcanzado todavía, o más bien no hubiera creado la moral del alma abierta. Su actitud, al erguirse, le habría hecho tocar el plano de la intelectualidad. Con relación a lo que acababa de dejar, tal alma practicaría la indiferencia o la insensibilidad; estaría en la "ataraxia" o la "apatía" de los epicúreos y los estoicos. Con relación a lo que se encuentra en ella de positivo, si su desprendimiento de lo antiguo quiere ser una adhesión a lo nuevo, su vida será contemplación; se conformará al ideal de Platón y de Aristóteles. Por cualquier lado que se mire la actitud será recta, altiva,

verdaderamente digna de admiración, y reservada desde luego a una minoría. Filosofías derivadas de principios muy diferentes podían coincidir en ella. La razón de esto es que, de la acción confinada en un círculo a la que se despliega en un espacio libre, de la repetición a la creación, de lo infraintelectual a lo supraintelectual, no hay más que un camino. Quien se detenga entre los dos extremos estará necesariamente en la región de la pura contemplación y practicará en todo caso de modo natural, al no atenerse ya a lo uno y al no haber llegado a lo otro, esa semivirtud que es el desprendimiento.

Hablamos de la inteligencia pura que se encierra en sí misma y juzga que el objeto de la vida es lo que los antiguos llamaban "ciencia" o contemplación; hablamos, en una palabra, de lo que caracteriza principalmente la moral de los filósofos griegos. Pero si consideramos la inteligencia como simple elaboradora o coordinadora de los materiales de que se ha tratado en el presente capítulo, unos infraintelectuales, los otros supraintelectuales, entonces ya no se tratará de filosofía griega u oriental, sino de la moral de todo el mundo. En efecto, para determinar la esencia propia del deber, hemos separado las dos fuerzas que obran sobre nosotros, impulsión de una parte y atracción de otra. Era necesario; y por no haberlo hecho, por haberse limitado a la intelectualidad que hoy recubre el todo, es por lo que la filosofía apenas ha conseguido explicar cómo puede una moral tener asidero en las almas. Pero nuestra exposición, como lo dábamos a entender, estaba condenada de este modo a resultar esquemática. Lo que es aspiración tiende a consolidarse tomando la forma de obligación estricta. Lo que es obligación estricta tiende a crecer y a ampliarse englobando la aspiración. Presión y aspiración se dan cita para esto en la región del pensamiento en que se elaboran los conceptos. De ello resultan representaciones, de las cuales muchas son mixtas, reuniendo a la vez lo que es causa de presión y lo que es objeto de aspiración. Pero también resulta de ello que perdemos de vista la presión y la aspiración puras, que obran efectivamente sobre nuestra voluntad, y no vemos más que el concepto en que han venido a fundirse los dos objetos distintos a que estaban respectivamente ligados. Este concepto es el que ejercerá una acción sobre nosotros. Error que explica el fracaso de las morales

puramente intelectualistas, es decir, de la mayor parte de las teorías filosóficas del deber. Naturalmente, no es que una idea pura no tenga influencia sobre nuestra voluntad; pero esta influencia no se ejercería con eficacia más que si pudiera estar sola. Difícilmente resiste a influencias antagónicas, y si triunfa de ellas es porque la presión y la aspiración, que habían renunciado a su acción propia haciéndose representar juntas por una idea, reaparecen en su individualidad y su independencia, desplegando entonces su fuerza íntegra.

Habría que abrir un largo paréntesis si se quisiera estudiar la influencia correspondiente a las dos fuerzas, una social y otra suprasocial, una de repulsión y otra de atracción, que prestan su eficacia a los móviles morales. Un hombre honrado dirá, por ejemplo, que obra por propio respeto, por un sentimiento de la dignidad humana. Evidentemente, no se expresaría así si no empezase por dividirse en dos personalidades, la del que sería si se abandonase y aquella a que su voluntad le eleva: el yo que respeta no es el mismo que el yo respetado; ¿cuál es, pues, este último yo; en qué consiste su dignidad; de dónde viene el respeto que inspira? Dejemos de lado el análisis del respeto, en que encontraríamos sobre todo la necesidad que tiene el aprendiz de empequeñecerse ante el maestro, o más bien, para hablar el lenguaje aristotélico, del accidente ante la esencia. Faltaría entonces definir el yo superior ante el cual se inclinará la personalidad media. No hay duda de que éste es, en primer lugar, el "yo social", interior a cada uno, de que ya hemos dicho algo. Si se admite, aunque sólo sea teóricamente, una "mentalidad primitiva", se verá coincidir en ella el respeto de sí mismo con un sentimiento tan grande de solidaridad entre el individuo y el grupo, que el grupo esté presente en el individuo aislado, le vigile, le aliente o le amenace, y en una palabra, exija que se le consulte y obedezca: detrás de la sociedad hay poderes sobrenaturales de que el grupo depende y que hacen a la sociedad responsable de los actos del individuo; la presión del yo social se ejerce con todas estas energías acumuladas. Por otra parte, el individuo no obedece únicamente por hábito de disciplina o por miedo al castigo; el grupo a que pertenece se coloca necesariamente por encima de los otros, aunque no sea más que para exaltar su valor en la lucha, y la conciencia de

esta superioridad de fuerza le asegura al individuo una fuerza más grande, con todos los goces del orgullo. Para convencerse de ello, basta considerar una mentalidad ya más "evolucionada". Piénsese cuánto había de orgullo, a la vez que de energía moral, en el *civis sum romanus*: el respeto de sí mismo, en un ciudadano romano, debía de confundirse con lo que hoy llamaríamos su nacionalismo. Pero no es necesario acudir a la historia o a la prehistoria para ver coincidir el respeto de sí mismo con el amor propio del grupo. Basta observar lo que pasa, a la vista de cualquiera, en las sociedades pequeñas que se constituyen en el seno de la grande, cuando los hombres se encuentran aproximados unos a otros por alguna nota distintiva que marca una superioridad real o aparente, y que los coloca aparte. Al respeto de sí mismo que profesa todo hombre, en cuanto hombre, se une entonces un respeto adicional, el del yo que es simplemente hombre, hacia un yo eminente entre los hombres. Todos los miembros del grupo "son afectos" y se imponen así "una afectación": se ve nacer "un sentimiento del honor" que no es otro que el espíritu de cuerpo. Tales son los primeros componentes del respeto de sí mismo. Mirado bajo este aspecto, que sólo por un esfuerzo de abstracción podemos ver aisladamente, el respeto de sí mismo obliga, por todo lo que aporta consigo de presión social. Ahora bien, el impulso se convertiría manifiestamente en atracción si el respeto "de sí" fuera el de una personalidad admirada y venerada, cuya imagen se llevaría consigo, y con la cual se aspiraría a confundirse, como la copia con el modelo. En realidad no es así, porque si bien la expresión no evoca más que la idea de replegarse sobre sí mismo, el respeto propio, tanto en su origen como al final de la evolución, no deja de ser un sentimiento social. Pero las grandes figuras morales que han dejado huella en la historia se dan la mano por encima de los siglos, por encima de nuestras ciudades humanas; juntas forman una ciudad divina donde nos invitan a entrar. Podemos no oír distintamente su voz, pero no por eso ha dejado de ser lanzado su llamamamiento; algo le responde en el fondo de nuestra alma. De la sociedad real en que vivimos, nos transportamos, en pensamiento, a la sociedad ideal; a ella va nuestro homenaje cuando nos inclinamos ante nuestra propia dignidad humana, cuando declaramos obrar por respeto de nosotros mismos. La acción

que ejercen otras personas sobre nosotros tiende así a convertirse en impersonal. Y este carácter impersonal se acentúa más a nuestros ojos cuando los moralistas nos dicen que es la razón, presente en cada uno de nosotros, la que constituye la dignidad del hombre. Sin embargo será necesario entenderse sobre este punto. Nadie negará que la nota distintiva del hombre es la razón y que ésta tiene un valor eminente, en el sentido que tiene valor una obra de arte. Pero hay que explicar por qué puede mandar absolutamente y cómo se hace obedecer. La razón no puede alegar más que razones, a las que parece siempre lícito oponer otras razones. Por lo tanto, no nos limitemos a decir que la razón, presente en cada uno de nosotros, se impone a nuestro respeto y obtiene nuestra obediencia en virtud de su valor insigne. Añadamos que detrás de ellas están los hombres que han hecho divina la humanidad, imprimiendo así un carácter divino a la razón, atributo esencial de la humanidad. Son ellos quienes nos atraen a una sociedad ideal, al mismo tiempo que nosotros cedemos a la presión de la sociedad real.

Todas las nociones morales se compenetran, pero el ejemplo más instructivo de ello lo ofrece la noción de justicia, primeramente porque engloba a la mayoría de las otras; en segundo lugar porque, pese a su mayor riqueza, se traduce en fórmulas más simples; y por último, y ello es lo principal, porque en ella vemos cómo encajan, una en otra, las dos formas de la obligación. La justicia ha evocado siempre ideas de igualdad, de proporción, de compensación. *Pensare*, de donde derivan "compensación" y "recompensa", tiene el sentido de pesar: se representaba la justicia con una balanza. Equidad significa igualdad. Regla y reglamento, rectitud y regularidad, son palabras que designan la línea recta; y estas referencias a la aritmética y a la geometría son características de la justicia en el curso de su historia. La noción se dibujó ya con precisión en los cambios. Por rudimentaria que sea una sociedad, se practica en ella el trueque, y éste no se puede practicar si no se establece que los dos objetos cambiados son de igual valor, es decir, cambiables por un tercer objeto, el mismo para ambos. Si se erige esta igualdad de valor en regla, si la regla entra en los usos del grupo, y si el "todo de la obligación", como decíamos, viene así a asentarse en ella, tendremos ya a la justicia en forma

precisa, con su carácter imperioso y con las ideas de igualdad y reciprocidad que se le atribuyen. Pero no se aplicará únicamente a los cambios de cosas, sino que se extenderá gradualmente a las relaciones entre personas, sin poder, sin embargo, por mucho tiempo, desligarse de toda consideración de cosas y de cambio. Tendrá por objeto entonces regularizar los impulsos naturales, introduciendo en ellos la idea de una reciprocidad natural, por ejemplo la expectativa de un daño equivalente al que se haya podido causar. En las sociedades primitivas, los atentados a las personas no interesan a la comunidad sino excepcionalmente, cuando el acto realizado puede perjudicarle a ella misma, atrayéndole la cólera de los dioses. La persona lesionada o su familia, no tiene, pues, más que obedecer a su instinto, reaccionar según la naturaleza, vengarse; y las represalias podrían ser desproporcionadas a la ofensa si este cambio de violencias no apareciese como sometido vagamente a la regla general de los cambios. Claro que la querella podría eternizarse, y la "vendetta" proseguiría indefinidamente entre las dos familias si una de ellas no se decidiese a aceptar una indemnización pecuniaria: entonces aparecerá claramente la idea de compensación ya implicada en las de cambio y reciprocidad. Si la sociedad se encarga luego por sí misma de castigar, de reprimir los actos de violencia, sean los que sean, se dirá que es ella la que ejerce la justicia, si es que ya se designa con este nombre la regla a que se atienen los individuos o las familias para poner fin a sus diferencias. Por otra parte, la sociedad medirá la pena por la gravedad de la ofensa, pues de otro modo no habría interés en detenerse cuando se comienza a causar mal, no se correría ningún riesgo en llegar hasta el fin. Ojo por ojo, diente por diente, el daño sufrido debe ser siempre igual al daño causado. Pero ¿un ojo vale siempre un ojo y un diente siempre un diente? Es preciso tener tan en cuenta la calidad como la cantidad; la ley del Talión no se aplicará sino dentro de una misma clase; el mismo daño sufrido, la misma ofensa recibida reclamarán una compensación más fuerte o una pena más grave si la víctima pertenece a una clase más alta. En pocas palabras, la igualdad puede empezar por descansar en una relación y convertirse en una proporción. La justicia puede llegar sin duda a abrazar mayor variedad de cosas, pero se definirá siempre de la misma manera. No cambiará

en adelante de fórmula en un estado de civilización más avanzado, cuando se extienda a las relaciones entre gobernantes y gobernados y más generalmente a las relaciones entre categorías sociales: en una situación de hecho, introducirá consideraciones de igualdad o de proporción que harán de ella algo matemáticamente definido y por lo mismo le darán apariencia de algo definitivo. En efecto, no es dudoso que la fuerza haya sido el origen de la división de las antiguas sociedades en clases subordinadas unas a otras. Pero una subordinación habitual acaba por parecer natural y se busca a sí misma una explicación: si la clase inferior ha aceptado una situación durante bastante tiempo, podrá darse el caso de que se conforme cuando haya llegado a ser virtualmente la más fuerte, porque atribuirá a la clase dirigente una superioridad de valor, superioridad que por lo demás será real, si los dirigentes han aprovechado las facilidades que han encontrado para perfeccionarse intelectual y moralmente; pero que también podrá no ser más que una apariencia cuidadosamente mantenida. De cualquier modo, real o aparente, esta superioridad no tiene más que perdurar para aparecer congénita. No tiene más remedio que haber una superioridad innata, se dice, puesto que existe el privilegio hereditario. La naturaleza que ha querido sociedades disciplinadas ha predispuesto el hombre a esta ilusión. Platón la compartía, al menos para su República ideal. Entendiendo así la jerarquía de las clases, resulta que las cargas y ventajas son tratadas como una especie de caudal común que ha de repartirse entre los individuos según su valor, y por consiguiente según los servicios que prestan; la justicia conserva su balanza; mide y se atiene a una proporción. De esta justicia, que puede no expresarse en términos utilitarios, pero que no por eso deja menos de permanecer fiel a sus orígenes mercantiles, ¿cómo pasar a aquella que no implica ni cambios ni servicios, y que es la afirmación pura y simple del derecho inviolable y de la inconmensurabilidad de las personas con todos los restantes valores? Antes de contestar a esta pregunta, admiremos la virtud mágica del lenguaje, quiero decir, el poder que una palabra confiere a una idea nueva cuando se aplica a ella después de haberse aplicado a un objeto preexistente, hasta el punto de modificar éste e influir en el pasado de modo retroactivo. Represéntese como se quiera el tránsito de la justicia relativa a la justicia

absoluta. y sobrevenga el cambio en varias veces o de un solo golpe, hay en ello creación. Ha surgido algo que habría podido no ser, que no habría sido de no haberse dado determinadas circunstancias, de no haber existido ciertos hombres, o tal vez un determinado hombre. Pero en lugar de pensar que lo nuevo se ha apoderado de lo viejo para incluirlo en un todo imprevisible, preferimos considerar lo antiguo como una parte de este todo que habría preexistido virtualmente; las concepciones de la justicia que se han sucedido en sociedades antiguas no habrían sido, pues, sino visiones parciales, incompletas, de una justicia integral que sería precisamente la nuestra. Es inútil analizar en detalle este caso particular de una ilusión muy general, no tenida en cuenta por los filósofos, que ha invalidado buen número de doctrinas metafísicas y que plantea a la teoría del conocimiento problemas insolubles. Digamos solamente que está ligada a nuestra costumbre de considerar todo movimiento prospectivo como la reducción progresiva de la distancia entre el punto de partida (que es efectivamente dado) y el punto de llegada, que no existe como estación más que cuando el móvil lo elige para detenerse. Ahora bien, de que el movimiento pueda considerarse siempre así, una vez que alcanza su término, no se deduce que haya consistido en aproximarse a este término: un intervalo del que todavía no existe más que un extremo, no puede disminuir poco a poco, puesto que no es todavía intervalo: *habrá disminuido* poco a poco cuando el móvil, por su detención real o virtual, haya creado otro extremo y lo consideremos retrospectivamente; o simplemente cuando sigamos el movimiento en su progreso, reconstituyéndolo por adelantado de este modo, hacia atrás. Precisamente es de esto de lo que no nos damos generalmente cuenta: ponemos en las cosas, bajo la forma de una preexistencia de lo posible en lo real, esta previsión retrospectiva. Esta ilusión constituye el fondo de muchos problemas filosóficos, el modelo de los cuales es la Dicotomía de Zenón. La encontramos de nuevo en moral cuando a las formas cada vez más amplias de la justicia relativa se las define como aproximaciones crecientes a la justicia absoluta. Lo más que podríamos decir sería que, una vez conocida ésta, aquéllas pueden considerarse como otras tantas estaciones a lo largo de un camino, que, trazado por nosotros retrospectivamente, conduce a ella. Haría falta añadir

todavía que no ha habido avance gradual, sino, en determinado momento, un salto brusco. Sería interesante determinar el momento preciso en que este *saltus* se produjo, y sería no menos instructivo investigar de qué modo, una vez concebida, bajo una forma desde luego vaga, la justicia absoluta, sigue tanto tiempo en el estado de un ideal respetado, que ni siquiera se trata de realizar. En lo que atañe al primer punto, digamos solamente que las antiguas desigualdades de clase, primitivamente impuestas, sin duda, por la fuerza, y aceptadas después como desigualdades de valor y de servicios rendidos, son sometidas cada vez más a la crítica de la clase inferior: los dirigentes, por otra parte, valen cada vez menos, porque demasiado seguros de sí mismos, sufren el relajamiento de la tensión interior que les había dado mayor fuerza de inteligencia y de voluntad y que había consolidado su dominio. Sin embargo lo mantendrían si continuasen unidos, pero por su propia tendencia a afirmar su individualidad, un día u otro surgirán de entre ellos ambiciosos que pretenderán ser los amos y buscarán un apoyo en la clase inferior, sobre todo si ésta tiene alguna participación en los asuntos. Se acabó, pues, la superioridad innata de los que pertenecen a la clase superior: el encanto está roto. Así es como las aristocracias tienden a perderse en la democracia, simplemente porque la desigualdad política es cosa inestable, como lo será desde luego la igualdad política una vez realizada si no es más que un hecho; si por consiguiente admite excepciones y si por ejemplo tolera la esclavitud en la ciudad. Pero hay mucha diferencia entre estos equilibrios conseguidos mecánicamente, siempre provisionales, como el de la balanza en las manos de la justicia antigua. Y una justicia como la nuestra, la de los "derechos del hombre", que no evoca ya ideas de relación y de medida, sino al contrario, de inconmensurabilidad y de absoluto. Esta justicia no podrá ser representada de modo completo sino "al infinito", como dicen los matemáticos; no se formula precisa y categóricamente, en un momento determinado, más que por prohibiciones, pero en lo que tiene de positivo, procede por creaciones sucesivas, cada una de las cuales es una realización más completa de la personalidad, y por consiguiente de la humanidad. Esta realización sólo es posible por medio de las leyes; implica el consenso social. Desde luego sería vano pretender que se forma por sí misma, poco a poco, en

virtud del estado del alma de la sociedad en un cierto período de la historia. Es un salto adelante que no se ejecuta más que cuando la sociedad se ha decidido a intentar una experiencia; para ello es necesario que se haya dejado convencer, o al menos conmover, y la conmoción siempre la produce alguien. En vano se alegará que este salto adelante no supone ningún esfuerzo creador, que no hay aquí una invención comparable a la del artista. Ello equivaldría a olvidar que la mayor parte de las grandes reformas realizadas han parecido en un principio irrealizables, y que lo eran en efecto. No podían realizarse sino en una sociedad cuyo estado de alma fuese ya el que esas reformas debían producir por su realización; esto daba lugar a un círculo del que no se habría salido si una o varias almas privilegiadas, dilatando en ellas el alma social, no lo hubiesen roto al arrastrar tras sí a la sociedad. Ahora bien, este es el milagro de la creación artística. Una obra genial que comienza por desconcertar, podrá crear, poco a poco, por su sola presencia, una concepción del arte y una atmósfera artística que permitan comprenderla; llegará entonces a ser retrospectivamente genial; si no, seguirá siendo lo que era al principio, simplemente desconcertante. En una especulación financiera, es el éxito el que hace que la idea parezca buena. Algo del mismo género ocurre con la creación artística; con esta diferencia, que el éxito, si acaba por tenerlo la obra que había chocado al principio, proviene de una transformación del gusto público operada por la obra misma; ésta es, pues, fuerza al mismo tiempo que materia; ha dado un impulso que el artista le había comunicado, o más bien, que es el mismo del artista, invisible y presente en ella. Se puede decir otro tanto de la invención moral, y más especialmente de las creaciones sucesivas que van enriqueciendo la idea de justicia; afectan sobre todo a la materia de la justicia, pero también modifican su forma. Para comenzar por esto, digamos que la justicia ha aparecido siempre como obligatoria, pero que durante mucho tiempo fue una obligación como las demás. Respondía, como las otras, a una necesidad social, y lo que la hacía obligatoria era la presión de la sociedad sobre el individuo. En estas condiciones, una injusticia no era ni más ni menos chocante que otra infracción cualquiera a la regla. No había justicia para los esclavos, o era una justicia relativa, casi facultativa. La salud

del pueblo no era, solamente, como ha seguido siéndolo, la ley suprema, sino que era, además, proclamada así, mientras que nosotros hoy no osaríamos ya erigir en principio que esa salud justifica la injusticia, hasta si aceptamos de ese principio tal o cual consecuencia. Consultémonos sobre este punto; planteémonos la famosa pregunta: "¿Qué haríamos si supiéramos que para la salud del pueblo, para la existencia misma de la humanidad, había en algún sitio un hombre, un inocente condenado a sufrir torturas eternas?" Tal vez consentiríamos en ello, si tuviéramos la seguridad de que un filtro mágico nos lo haría olvidar y que no volveríamos a saber nada del asunto; pero si fuese inevitable saberlo y pensar en ello, el decirnos que este hombre está sometido a suplicios atroces para que nosotros podamos existir, y que esto constituye una condición fundamental de la existencia en general, ah, ¡no!, ¡antes aceptar que se acabe todo!, ¡antes dejar que estalle el planeta! ¿Qué es, pues, lo que ha sucedido? ¿Cómo ha emergido la justicia de la vida social, en la cual era algo como vagamente interior, para cernerse por encima de ella y más alto que todo lo demás, categórica y trascendente? Recordemos el tono y el acento de los profetas de Israel. Cuando se comete y se admite una gran injusticia, creemos escuchar su propia voz. Desde el fondo de los siglos elevan su protesta. Es verdad que la justicia se ha ampliado singularmente desde entonces. La que ellos predicaban concernía ante todo a Israel; su indignación contra la injusticia era la cólera de Jehová contra su pueblo desobediente o contra los enemigos de este pueblo elegido. Si alguno de ellos, como Isaías, pudo pensar en una justicia universal, es porque Israel, distinguido por Dios de los otros pueblos, ligado a Dios por un contrato, se elevaba tan por encima del resto de la humanidad, que tarde o temprano habría de ser tomado por modelo. En todo caso los profetas dieron a la justicia el carácter violentamente imperioso que ha conservado imprimiéndolo después a una materia indefinidamente aumentada. Pero tampoco estos aumentos se han hecho solos. El historiador lo bastante informado colocará un nombre propio sobre cada uno. Cada uno de ellos ha sido una creación, y siempre quedará la puerta abierta para nuevas creaciones. Un progreso que fue decisivo para la materia de la justicia, como el profetismo lo había sido para la forma, consistió en sustituir por una república universal

que comprendía a todos los hombres, aquella otra que se detenía en las fronteras de la ciudad y que en la misma ciudad no se aplicaba sino a los hombres libres. Todo lo demás ha venido de ahí, porque si la puerta ha quedado abierta para creaciones nuevas, y lo seguirá estando probablemente siempre, era necesario que una vez se abriese. No nos parece dudoso que este segundo progreso, el paso de lo cerrado a lo abierto, se deba al cristianismo, como el primero fue debido al profetismo judío. ¿Habría podido realizarse por la filosofía pura? Nada más instructivo que ver cómo los filósofos lo han rozado, tocado, y cómo sin embargo lo han frustrado. Dejemos de lado a Platón, quien ciertamente incluye la idea del hombre entre las ideas suprasensibles. ¿No se seguía de esto que todos los hombres eran de la misma esencia? De ahí a la idea de que todos tenían igual valor en tanto que hombres, y que su comunidad de esencia les confería los mismos derechos fundamentales, no había más que un paso. Pero el paso no fue dado. Habría sido necesario condenar la esclavitud, renunciar a la idea griega de que los extranjeros, siendo bárbaros, no podían reivindicar ningún derecho. Por otra parte, ¿es esta una idea propiamente griega? La escuchamos implícita allí donde no ha penetrado el cristianismo, lo mismo entre los modernos que entre los antiguos. En China, por ejemplo, han surgido doctrinas morales muy elevadas, pero que no se han preocupado de legislar para la humanidad; sin declararlo, no se interesan de hecho más que por la comunidad china. Sin embargo, antes que el cristianismo, existió el estoicismo: filósofos que proclamaron que todos los hombres somos hermanos y que el sabio es ciudadano del mundo. Pero estas fórmulas eran las de un ideal concebido quizás como irrealizable. No vemos que ninguno de los grandes estoicos, ni siquiera el que fue emperador, juzgase posible abatir las barreras entre el hombre libre y el esclavo, entre el ciudadano romano y el bárbaro. Hubo que esperar hasta el cristianismo para que la idea de fraternidad universal, que implica la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona, llegara a ser operante. Se objetará que la acción fue muy lenta: en efecto, pasaron dieciocho siglos hasta que fueron proclamados los Derechos del Hombre por los puritanos de América, bien pronto seguido por los hombres de la Revolución francesa. Sin embargo, lo cierto es que comenzó con la enseñanza

del Evangelio, para continuar desarrollándose indefinidamente. Una cosa es un ideal presentado simplemente a los hombres por sabios dignos de admiración, y otra muy distinta un ideal lanzado a través del mundo en un mensaje cargado de amor, y que apelaba al amor. A decir verdad, aquí ya no se trataba de una sabiduría definida, formulable enteramente en máximas, sino que más bien se indicaba una dirección, se aportaba un método. A lo sumo, se designaba un fin, que sólo sería provisional y que por consecuencia exigía un esfuerzo sin cesar renovado. Por otra parte, este esfuerzo debía ser necesariamente, al menos en algunos, un esfuerzo de creación. El método consistía en suponer posible lo que es efectivamente imposible en una sociedad dada, en representarse lo que resultaría de ello para el alma social, y obtener así algo de este estado de alma, por la propaganda y por el ejemplo: una vez obtenido el efecto, completaría retroactivamente su causa; sentimientos nuevos, desde luego vagos, suscitarían la legislación nueva que parecía necesaria para su aparición y que serviría entonces para consolidarlos. La idea moderna de justicia ha progresado así por una serie de creaciones individuales que han tenido éxito, por esfuerzos múltiples animados de un mismo impulso. La antigüedad clásica no conoció la propaganda; su justicia tenía la impasibilidad serena de los dioses olímpicos. La necesidad de abrirse, el ardor de propagarse, el impulso, el movimiento, todo esto es de origen judeo-cristiano. Pero por haberse seguido empleando la misma palabra, se ha creído con demasiada frecuencia que se trataba de la misma cosa. Nosotros no nos cansaremos de repetirlo: creaciones sucesivas, individuales y contingentes, son clasificadas generalmente bajo el mismo título, incluidas en la misma noción, y llamadas con el mismo nombre, porque cada una ha sido causa de la siguiente y porque aparecen *a posteriori* como continuación unas de otras. Vayamos más lejos. El hombre no se aplica solamente a los términos ya existentes de la serie así constituida. Anticipando el porvenir, designará la serie entera, se le colocará al final; más todavía, al infinito. Como esa palabra está formada hace mucho tiempo, se supondrá igualmente elaborada desde mucho tiempo, y aun desde la eternidad, la noción que representa, que sin embargo es abierta y de contenido indeterminado. Los progresos obtenidos vendrán a ser de este modo como otras tantas conquistas de

esa entidad preexistente. Lo real iría consumiendo lo ideal e incorporándose por fragmentos el todo de la justicia eterna. Y esto no es sólo verdad de la idea de justicia, sino de las que están relacionadas con ella, igualdad y libertad por ejemplo. El progreso de la justicia suele definirse como una marcha hacia la libertad y la igualdad. La definición es inatacable, ¿pero qué se obtiene de ella? Vale para el pasado y raramente puede orientar nuestra elección para el porvenir. Tomemos, por ejemplo, la libertad. Corrientemente se dice que el individuo tiene derecho a toda libertad que no lesione la libertad de otro. Pero la concesión de una nueva libertad, que tendría por consecuencia un avance de todas las libertades, unas sobre otras, en la sociedad actual, podría producir el efecto contrario en una sociedad cuyos sentimientos y costumbres hubiese modificado esta reforma. De manera que a menudo es imposible decir *a priori* cuál es la dosis de libertad que se puede conceder al individuo sin perjuicio para la libertad de sus semejantes: cuando la cantidad cambia, cambia también la cualidad. De otra parte, la igualdad no se obtiene casi nunca más que a expensas de la libertad, de suerte que habría que comenzar por preguntarse cuál de las dos es preferible. Pero esta pregunta no permite una respuesta general, porque el sacrificio de tal o cual libertad, si es consentido libremente por el conjunto de los ciudadanos, es todavía libertad; y sobre todo, la libertad que quede podrá ser de una cualidad superior, si la reforma realizada en el sentido de la igualdad ha producido una sociedad donde se respire mejor, donde se experimente mayor alegría por actuar. Por más que se haga, habrá que volver siempre a la concepción de los creadores morales que se imaginan una nueva atmósfera social, un medio en que se viva mejor, es decir, una sociedad tal que si los hombres llegasen a conocerla no querrían volver a su anterior estado. Sólo así se definirá el progreso social; pero no se le puede definir mas que *a posteriori* cuando una naturaleza moral privilegiada ha creado un sentimiento nuevo, parecido a una nueva música, y lo ha comunicado a los hombres imprimiéndole su propio impulso. Reflexiónese sobre la "libertad", sobre la "igualdad", sobre el "respeto del derecho", y se verá que entre las dos ideas de justicia que hemos distinguido, la una cerrada, la otra abierta, no hay una simple diferencia de grado, sino una diferencia radical de natura-

ndas, pues la justicia relativamente estable, cerrada, que traduce el equilibrio automático de una sociedad recién salida de manos de la naturaleza, se expresa en usos a que está ligado el "todo de la obligación"; abarca, a medida que son aceptadas por la opinión, las prescripciones de la otra justicia, la que está abierta a creaciones sucesivas. De este modo, la misma forma se impone a dos materias, una proporcionada por la sociedad, otra nacida del genio del hombre. Prácticamente, en efecto, podrían confundirse, pero el filósofo debe distinguirlas so pena de equivocarse gravemente sobre el carácter de la evolución social y sobre el origen del deber. La evolución social no es la de una sociedad desarrollada desde un principio por un método destinado a transformarla más tarde. Entre el desarrollo y la transformación no hay analogía ni medida común. Si la justicia cerrada y la justicia abierta se incorporan en leyes igualmente imperativas, que tienen las mismas fórmulas y que se semejan exteriormente, no por eso deben explicarse de la misma manera. Ningún ejemplo mostrará mejor que éste el doble origen de la moral y los dos componentes de la obligación.

No puede sorprendernos que, en el estado de cosas actual, sólo la razón aparezca como imperativa; que la humanidad tenga interés en atribuir a los conceptos morales una autoridad propia y una fuerza intrínseca; y que la actividad moral de la sociedad civilizada sea esencialmente racional. Nada de esto ofrece duda. De otro modo ¿cómo se sabría lo que se debe hacer en cada caso particular? Existen fuerzas profundas en el fondo, una de impulsión y otra de atracción, y no podemos referirnos directamente a ellas cada vez que tengamos que tomar una decisión. Esto equivaldría, lo más a menudo, a rehacer inútilmente un trabajo que, por una parte la sociedad en general, y por otra lo más selecto de la humanidad, han hecho para nosotros, y que ha dado por resultado la formulación de reglas y la designación de un ideal: vivir moralmente es seguir esas reglas, adaptarse a ese ideal. Sólo así se tiene la seguridad de estar plenamente de acuerdo consigo mismo, pues no hay nada más coherente que lo racional. Sólo así se pueden comparar las diversas líneas de conducta; solamente así puede apreciarse su valor moral. Ello es tan evidente que apenas lo hemos

señalado, dándolo casi siempre por sabido, de donde resulta que nuestra exposición pecaba de esquemática y podía parecer insuficiente. En efecto, en el plano intelectual, todas las exigencias de la moral se compenetran en conceptos que, como la mónada leibniziana, son más o menos representativos cada uno de todos los demás; pero por encima y por debajo de este plano, encontramos fuerzas que no corresponden, tomadas aisladamente, sino a una parte de lo que se ha proyectado sobre el plano intelectual. Este inconveniente del método que hemos seguido es indiscutible, pero inevitable, pues el método se impone, y como comprendemos que no puede dejar de suscitar objeciones a lo largo de su aplicación, tenemos que caracterizarlo de nuevo y volverlo a definir, aunque debamos repetir sobre algunos puntos, casi en los mismos términos, lo que ya hemos tenido ocasión de decir.

Una sociedad humana cuyos miembros estén ligados entre sí como las células de un organismo o como las hormigas de un hormiguero, lo que viene a ser lo mismo, no ha existido nunca; pero los grupos humanos primitivos se acercaban a ella, sin duda, más que los actuales.

Al hacer del hombre un animal social, la naturaleza ha querido esta estrecha solidaridad, aflojándola, sin embargo, en la medida en que ha sido necesario para que el individuo, en interés mismo de la sociedad, desplegase la inteligencia de que la naturaleza le había provisto. Esta es la comprobación que nos hemos limitado a hacer en la primera parte de nuestra exposición. Sería de escasa importancia para una filosofía moral que aceptara sin discusión la creencia en la herencia de lo adquirido, pues el hombre podría nacer hoy con tendencias muy diferentes a las de sus antepasados más lejanos. Pero nosotros nos atenemos a la experiencia, y ésta nos enseña que la transmisión hereditaria del hábito contraído —suponiendo que se haya producido alguna vez— es una excepción y no un hecho bastante regular, bastante frecuente como para determinar a la larga un cambio profundo de la disposición natural. Por radical que sea la diferencia entre el civilizado y el primitivo, se basa únicamente en lo que el niño ha asimilado a partir del despertar de su conciencia: todas las adquisiciones de la humanidad, durante siglos de civilización, están a su disposición, depositadas en

la ciencia que se le enseña, en la tradición, en las instituciones, en los usos, en la sintaxis y vocabulario de la lengua que aprende a hablar, y hasta en los gestos de los hombres que le rodean. Esta capa espesa de tierra vegetal recubre hoy la roca de la naturaleza original. Puede representar, si se quiere, los efectos, lentamente acumulados, de causas infinitamente variadas, pero no por eso deja de adoptar la configuración general del suelo en que se ha ido asentando. En una palabra, la obligación que encontramos en el fondo de nuestra conciencia y que, en efecto, como la palabra lo indica claramente, nos liga a los otros miembros de la sociedad, es un lazo del mismo género que el que une entre sí las hormigas de un hormiguero o las células de un organismo. Es la misma forma que tomaría este lazo a los ojos de una hormiga que llegara a ser tan inteligente como un hombre, o de una célula orgánica que llegara a ser tan independiente en sus movimientos como una hormiga inteligente. Hablo, entiéndase bien, de la obligación considerada como una simple forma, sin materia; es lo que hay de irreductible y de presente siempre en nuestra naturaleza moral. Se entiende que la materia que se encuadra en esta forma, en un ser inteligente, es cada vez más inteligente y coherente a medida que la civilización avanza, y que sin cesar surge una nueva materia, no necesariamente por el llamamiento directo de esta forma, sino bajo la presión lógica de la materia inteligente que se ha insertado ya en ella. Y ya hemos visto también cómo una materia que está hecha, en realidad, para verterse en una forma diferente, que ya no nace, ni siquiera indirectamente, de la necesidad de conservación social, sino de una aspiración de la conciencia individual, acepta esta forma al disponerse, como el resto de la moral, sobre el plano intelectual. Pero siempre que volvemos a lo que hay de propiamente imperativo en la obligación, y aunque encontremos en ella todo lo que la inteligencia le ha agregado, para enriquecerla, todo lo que la razón ha puesto a su alrededor para justificarla, siempre nos volvemos a colocar en esta estructura fundamental.

Ahora bien, es evidente que no se dará en el porvenir el caso de una sociedad mística que abarque a la humanidad entera y que, animada de una voluntad común, marche hacia la creación, incesantemente renovada, de una humanidad

más completa; como tampoco en el pasado han existido sociedades humanas de funcionamiento orgánico comparable a sociedades animales. La aspiración pura es una meta ideal, como la obligación pura. No es menos cierto que son las almas místicas las que han arrastrado y arrastran aún en su movimiento a las sociedades civilizadas. El recuerdo de lo que han sido, de lo que han hecho, se ha depositado en la memoria de la humanidad. Cualquiera de nosotros puede verificarlo, sobre todo ligándolo a la imagen, viva en él, de una persona que haya participado de esta mística y la haya hecho irradiar en torno suyo. Incluso si no evocamos a tal o cual gran figura, sabemos que nos será posible evocarla, y así ejerce sobre nosotros una atracción virtual. Aun si nos desinteresamos de las personas, queda la fórmula general de la moral que acepta hoy la humanidad civilizada: esta fórmula engloba dos cosas, un sistema de *órdenes* dictadas por exigencias sociales *impersonales* y un conjunto de *llamamientos* lanzados a la conciencia de cada uno de nosotros por *personas* que representan lo que ha habido de mejor en la humanidad. La obligación relacionada con tales órdenes es infraintelectual en lo que tiene de original y fundamental. En cuanto al llamamiento, su eficacia depende de la fuerza de la emoción que en su día provocó, que provoca aún o que puede provocar, y esa emoción, aunque sólo sea por ser susceptible de resolverse indefinidamente en ideas, es mas que idea: es supraintelectual. Las dos fuerzas, que se ejercen en regiones diferentes del alma, se proyectan sobre el plano intermedio, que es el de la inteligencia. En adelante serán reemplazadas por sus proyecciones, las cuales se entremezclan y se compenetran, y de ello resulta una transposición de las órdenes y de los llamamientos en términos de razón pura. La justicia resulta así incesantemente ampliada por la caridad, y ésta toma cada vez más la forma de simple justicia. Los elementos de la moralidad se hacen homogéneos, comparables y casi conmensurables entre sí; los problemas morales se anuncian con precisión y se resuelven con método. La humanidad es invitada a colocarse a un nivel determinado, más alto que el de una sociedad animal, donde la obligación sólo consiste en la fuerza del instinto, pero menos que el de una asamblea de dioses, donde todo sería impulso creador. Al consi-

derar las manifestaciones de la vida moral así organizada se las encontrará perfectamente coherentes entre sí, capaces por consecuencia, de ajustarse a principios. La vida moral será una vida racional.

Todo el mundo estará de acuerdo sobre este punto. Pero de que se haya comprobado el carácter racional de la conducta moral, no ha de deducirse que la moral tenga su origen o su fundamento en la pura razón. La cuestión es saber por qué nos sentimos obligados en casos en que no basta de ningún modo abandonarse a lo espontáneo para cumplir el deber.

Que sea entonces la razón quien habla, lo admito; pero si hablara solamente en su nombre, si hiciese otra cosa que formular racionalmente la acción de ciertas fuerzas que están detrás de ella, ¿cómo lucharía contra la pasión o el interés? El filósofo que crea que la razón se basta a sí misma, y pretenda demostrarlo, no logrará hacerlo más que volviendo a introducir esas fuerzas, sin decirlo. Vuelven por tanto a escondidas, subrepticiamente. En efecto, examinamos su demostración, que reviste dos formas, según que tome la razón vacía o le atribuya una materia, según que vea en la obligación moral la necesidad pura y simple de estar de acuerdo consigo mismo o una invitación a perseguir lógicamente cierto fin. Consideremos por partes estas dos formas: Cuando Kant nos dice que un depósito debe ser restituido, porque, si el depositario se lo apropiase, ya no sería depósito, evidentemente juega con las palabras. Porque o bien entiende por depósito el hecho material de entregar una suma de dinero en la mano de un amigo, por ejemplo, advirtiéndole que le reclamará esa suma más tarde: y en tal caso el hecho material solo, con esa sola advertencia, tendrá por consecuencia decidir al depositario a devolver la suma si no la necesita o a apropiársela pura y simplemente si está mal de dinero; siendo las dos maneras de proceder igualmente lógicas desde el momento en que la palabra "depósito" no evoca más que una imagen material, sin acompañamiento de ideas morales. O bien existen consideraciones morales: la idea de que el depósito ha sido "confiado" y de que la confianza "no debe" ser traicionada; la idea de que el depositario "se ha comprometido", de que "ha dado su palabra"; la idea de que, aunque nada haya dicho, está

ligado por un "contrato" tácito; la idea de que existe un "derecho" de propiedad, etc. Entonces, en efecto, se contradiría aceptando un depósito y negándose a devolverlo; el depósito dejaría de ser depósito. El filósofo podrá decir que lo inmoral es aquí irracional; pero es tomando la palabra depósito en la acepción que tiene en un grupo humano donde existen ideas propiamente morales, convenciones y obligaciones. La obligación moral no se reducirá ya a la necesidad vacía de no contradecirse, pues la contradicción consistiría simplemente en rechazar, después de haberla aceptado, una obligación moral que resultaría, por eso mismo, preexistente. Pero dejemos de lado estas sutilezas. La pretensión de fundar la moral en el respeto a la lógica ha podido nacer en los filósofos y los sabios habituados a inclinarse ante la lógica en materia especulativa, lo que les ha llevado a creer que en toda materia, para toda la humanidad, la lógica se impone con una autoridad soberana. Pero del hecho de que la ciencia deba respetar la lógica de las cosas y la lógica en general si quiere obtener resultados en sus investigaciones; de que tal es el interés del sabio en tanto que sabio, no se puede deducir la obligación para nosotros de ajustar siempre nuestra conducta a la lógica, como si tal fuera el interés del hombre en general, o inclusive del sabio en cuanto hombre. Nuestra admiración por la función especulativa del espíritu puede ser grande; pero cuando los filósofos afirman que ella basta para hacer callar el egoísmo y la pasión, nos demuestran —y por ello debemos felicitarles— que no han oído nunca resonar fuertemente en ellos la voz del uno ni de la otra. Esto es lo que se puede decir sobre esa moral que invoca la razón considerada como una forma, sin materia. Antes de considerar la moral que agrega una materia a esta forma, notemos que muy a menudo se trata de la primera cuando se cree tener en cuenta la segunda. Así hacen los filósofos que explican la obligación moral por la fuerza con que se impone la idea del Bien. Si toman esta idea en una sociedad organizada donde las acciones están ya clasificadas según su mayor o menor aptitud para mantener la cohesión social y para hacer progresar a la humanidad, y donde, sobre todo, ciertas fuerzas definidas producen esta cohesión y aseguran este progreso, podrán decir, sin duda, que una actividad es tanto más

moral cuanto más conforme es al bien, y podrán agregar, además, que el bien es concebido como obligatorio. Pero el bien es sólo el encabezamiento bajo el cual se conviene en colocar las acciones que ofrecen una u otra aptitud y a las cuales se siente uno determinado por las fuerzas de atracción y de impulsión que hemos definido. La representación de una jerarquía de estas diversas conductas, con sus valores respectivos, y la casi necesidad con que se imponen, preexistirán, por lo tanto, a la idea del bien, que no surgirá sino *a posteriori* para proporcionar una etiqueta o un nombre; abandonada a sí misma, ésta no hubiese podido servir para clasificarlas y menos aun para imponerlas. Si, por el contrario, se quiere que la idea del Bien sea la fuente de toda obligación y de toda aspiración, y que sirva también para clasificar las acciones humanas, será necesario que se nos diga por qué signo se reconoce que una conducta es conforme a ella; será necesario, por lo tanto, que se nos defina el Bien, y no vemos cómo se le podrá definir sin postular una jerarquía de los seres, o al menos de las acciones: una mayor o menor elevación de los unos y de las otras. Pero si esta jerarquía existe por sí misma, es inútil acudir a la idea del Bien para establecerla. Por lo demás, no vemos por qué deberá conservarse esta jerarquía ni por qué estaríamos obligados a respetarla. No se podrá invocar en su favor más que razones estéticas, alegar que una conducta es "más bella" que otra, que nos coloca a mayor o menor altura en la serie de los seres. Pero ¿qué se contestaría al hombre que declarase poner por encima de todo la consideración de su interés? Estudiándola de cerca, se verá que esta moral nunca se ha bastado a sí misma. Ha venido simplemente a sobreponerse, como un complemento artístico, a las obligaciones que existían antes y que la hacían posible. Cuando los filósofos griegos atribuyen una dignidad eminente a la pura idea del bien, y más generalmente a la vida contemplativa, hablan para una minoría selecta existente en el interior de la sociedad y que empieza por admitir como un hecho la vida social. Se ha dicho que esta moral no hablaba de deber, que no conocía la obligación como la entendemos nosotros. Es verdad que no hablaba de deber, pero es precisamente porque lo consideraba como emanación suya. El filósofo empezaba por suponer que había cumplido, como todo el mundo, el deber que le imponía

la ciudad. Sólo entonces surgía una moral destinada a embellecer su vida, tratándola como una obra de arte. En pocas palabras, y para resumir todo lo que llevamos dicho: no se puede fundar la moral sobre el culto de la razón. Faltaría ahora ver, como dijimos, si la moral puede reposar sobre la razón por el hecho de que ésta ofrezca a nuestra actividad un fin determinado, conforme a la razón, pero sobrepuesto a ella, fin que la razón nos enseñaría a perseguir metódicamente. Es fácil ver que ningún fin —ni el doble fin que hemos indicado, ni siquiera la doble preocupación de mantener la cohesión social y hacer progresar a la humanidad— se impone de manera obligatoria sólo porque lo proponga la razón. Si ciertas fuerzas realmente activas y que efectivamente pesan en nuestra voluntad acusan su presencia, la razón podrá y deberá intervenir para coordinar sus efectos, pero no podrá rivalizar con estas fuerzas, puesto que siempre se puede razonar con ella, oponer a sus razones otras razones, o simplemente rehusar la discusión y contestar por un "Sic volo, sic jubeo". A decir verdad, una moral que cree fundar la obligación sobre consideraciones puramente racionales, introduce, sin darse cuenta, como hemos dicho y vamos a repetirlo, fuerzas de un orden diferente. Precisamente por eso triunfa con tanta facilidad. La verdadera obligación está ya ahí, y lo que la razón viene a agregarle toma naturalmente un carácter obligatorio. La sociedad, con lo que la mantiene e impulsa hacia adelante, está ahí ya también; y por eso la razón puede adoptar como principio de la moral uno cualquiera de los fines que el hombre persigue en sociedad; construyendo un sistema bien coherente de medios destinados a realizar este fin, la sociedad acaba por encontrar la moral que concibe el sentido común, la moral que la humanidad en general practica o pretende practicar. Se trata de que cada uno de estos fines, como tomados de la sociedad, está socializado, y por lo mismo está grávido de todos los otros fines que se pueden proponer. Así, aunque se erija en principio de la moral el interés personal, no será difícil construir una moral racional, que se parecerá lo bastante a la moral corriente, como lo prueba el éxito relativo de la moral utilitaria. En efecto, para el hombre que vive en sociedad, el egoísmo comprende el amor propio, la necesidad de ser alabado, etc., de suerte que el puro interés personal viene a ser casi indefinible, tanto es

lo que encierra de interés general, y tan difícil es aislar uno de otro. Piénsese cuánta estimación por el prójimo hay en lo que se llama amor de sí mismo, e inclusive en los celos y en la envidia: quien quisiese practicar el egoísmo absoluto debería encerrarse en sí y no preocuparse para nada del prójimo, ni para envidiarlo ni para sentir celos de él. En estas formas del odio entra parte de simpatía, y los propios vicios del hombre que vive en sociedad no dejan de implicar alguna virtud: todos están saturados de vanidad, y vanidad significa por lo pronto sociabilidad. Con mayor razón podría la moral deducirse de ciertos sentimientos, como el amor, la simpatía o la piedad. En el hombre que vive en sociedad estas tendencias están cargadas de cuanto la moral social ha depositado en ellas, y para no cometer una petición de principio al explicar por ellas la moral, sería necesario vaciarlas de ese contenido, a riesgo de reducirlas a bien poca cosa. La facilidad con que se componen teorías de este género deberá despertar nuestras sospechas: si los filósofos pueden transformar los fines más diversos en fines morales, es, probablemente —puesto que todavía no han encontrado la piedra filosofal—, porque empiezan por echar oro en el fondo del crisol. También es evidente que ninguna de estas doctrinas da razón de la obligación; podemos estar obligados a adoptar ciertos medios si queremos realizar tal o cual fin; pero si se nos ocurre renunciar al fin, ¿cómo imponernos los medios? Sin embargo, al adoptar uno de estos fines como principio de la moral, los filósofos han extraído de ellos sistemas completos de máximas que, sin llegar a tomar la forma imperativa, se aproximan a ella lo bastante como para contentar a cualquiera. La razón es bien simple. Han considerado la persecución de estos fines, una vez más, desde el punto de vista de una sociedad donde hay presiones decisivas y aspiraciones complementarias que las prolongan. Presión y atracción, al determinarse, dan por resultado uno de estos sistemas de máximas, pues cada uno de ellos tiende a la realización de un fin que es a la vez individual y social. Cada uno de estos sistemas, por consiguiente, preexiste en la atmósfera social al aparecer el filósofo; contiene máximas que se acercan bastante por su contenido a las que el filósofo va a formular, y que además son obligatorias. Cuando la filosofía las vuelve a encontrar, aunque no bajo la forma de mandato, puesto que ya no son más que recomendacio-

nes en vista de la persecución inteligente de un fin, que la inteligencia puede aceptar o rechazar, son absorbidas por una máxima semejante, vaga y hasta simplemente virtual, pero cargada de obligación. Se vuelven así obligatorias, pero la obligación no desciende, como podría creerse, de lo alto, es decir, del principio de donde las máximas son racionalmente deducidas; sino que se remonta desde abajo, es decir, del fondo de presiones, prolongable en aspiraciones, en que la sociedad reposa. En pocas palabras, los teóricos de la moral postulan la sociedad y, por consiguiente, las dos fuerzas a que la sociedad debe su estabilidad y su movimiento. Como todos los fines sociales se compenetran y como cada uno de ellos, colocado, en cierto modo, sobre este equilibrio y este movimiento, parece doblarse en estas dos fuerzas, no tienen inconveniente en reconstruir el contenido de la moral tomando por base uno cualquiera de los fines y afirmar que tal moral es obligatoria. Se trata de que han tomado por adelantado, con la sociedad, la materia de esta mora y su forma, todo lo que contiene y la obligación que la envuelve.

Si se ahonda ahora en esta ilusión, común a todas las morales teóricas, he aquí lo que se encuentra. La obligación es una necesidad que se discute y que por consiguiente va acompañada de inteligencia y libertad. La necesidad, desde luego, es aquí análoga a la que supone la producción de un efecto fisiológico o físico: en una humanidad que la naturaleza no hubiese hecho inteligente y donde el individuo no tuviera ningún poder de elección, la acción destinada a mantener la conservación y la cohesión del grupo se cumpliría necesariamente: se realizaría bajo la influencia de una fuerza bien determinada, la misma que hace que cada hormiga trabaje para el hormiguero y cada célula de un tejido para el organismo. Pero interviene la inteligencia, con la facultad de elegir, y entonces nos encontramos ante una fuerza distinta, siempre actual, que mantiene a la precedente en estado de virtualidad, o más bien de realidad, apenas visible en su acción, pero sensible en su presión. De la misma manera, las idas y venidas del péndulo de un reloj impiden que la tensión del resorte se manifieste por un escape brusco, y sin embargo son el resultado de esa misma tensión, siendo efectos que ejercen una acción inhibitoria o reguladora sobre su causa. ¿Qué va, pues, a hacer la inteligencia? Es esta una facultad que el individuo emplea de

modo natural para librarse de las dificultades de la vida. No sigue la dirección de una fuerza que trabaje para la especie, y que sólo en interés de ésta tome en cuenta al individuo. Va directamente al encuentro de soluciones egoístas. Pero este es sólo su primer movimiento. No puede dejar de tener en cuenta la fuerza cuya invisible presión sufre. Se persuadirá, pues, a sí misma de que un egoísmo inteligente debe dejar paso a los demás egoísmos. Y si es la inteligencia de un filósofo, construirá una moral teórica en que quede demostrada la interpenetración del interés personal y del general, y donde la obligación se reduzca a la necesidad que sentimos de pensar en otro si queremos hacernos útiles a nosotros mismos de un modo inteligente. Claro que siempre podremos resistirnos a entender así nuestro interés y, por lo tanto, a sentirnos todavía obligados. Sin embargo, estamos obligados, y la inteligencia lo sabe, y por eso ha intentado la demostración.

La verdad es que la demostración sólo resulta aceptable porque deja paso a algo de que no habla y que es precisamente lo esencial: una necesidad experimentada y sentida, que el razonamiento había rechazado y que un razonamiento antagónico vuelve a traer. Por consiguiente, lo que hay en la obligación de propiamente obligatorio, no viene de la inteligencia. Esta no explica de la obligación sino lo que se encuentra en ella de vacilación. Donde parece fundar la obligación se limita a mantenerla, resistiendo a una resistencia, impidiéndose de impedir. En el próximo capítulo veremos de qué auxiliares se rodea. Por el momento, tomemos de nuevo una comparación que ya hemos utilizado. Una hormiga que cumple su ruda labor como si no pensase en ella jamás, como si no viviese más que para el hormiguero, está probablemente en estado sonambúlico: obedece a una necesidad ineludible. Suponed que de pronto se vuelve inteligente. Razonará sobre lo que hace, se preguntará por qué lo hace, se dirá que es estúpida por no darse reposo. "¡Basta de sacrificios! Ha llegado el momento de pensar en mí." He aquí el orden natural trastornado. Pero la naturaleza vela. Había provisto a la hormiga del instinto social; ahora le agrega, quizás porque el instinto tenía momentáneamente necesidad de ello, un resplandor de inteligencia. Por poco que la inteligencia haya trastornado el instinto, pronto será necesario que se preocupe de poner las cosas en

su lugar y deshacer lo que ha hecho. Por lo tanto, un razonamiento establecerá que el interés de la hormiga consiste en trabajar para el hormiguero y así aparecerá fundada la obligación. Pero la verdad es que tal fundamento es poco sólido y que la obligación preexistía con toda su fuerza: la inteligencia simplemente ha obstaculizado un obstáculo que venía de ella. El filósofo del hormiguero no dejaría de sentir repugnancia en admitirlo. Persistiría su duda en atribuir un papel positivo y no negativo a la inteligencia. Así han hecho frecuentemente los teóricos de la moral, ya porque eran intelectuales que temían no conceder a la inteligencia bastante importancia, ya más bien porque la obligación les parecía una cosa simple, indescomponible: al contrario, si se ve en ella una casi necesidad contrariada eventualmente por una resistencia, se concibe que la resistencia venga de la inteligencia, y lo mismo la resistencia a la resistencia, y que la necesidad, que es lo esencial, tenga otro origen. A decir verdad, ningún filósofo puede dejar de situar esta necesidad en primer término, pero lo más a menudo lo hacen implícitamente, sin reconocerlo. Nosotros la hemos colocado en primer lugar, pero reconociéndolo. La asociamos por lo pronto a un principio que es imposible no admitir. En efecto, cualquiera que sea la filosofía profesada, fuerza es reconocer que el hombre es un ser vivo; que la evolución de la vida, en sus dos principales líneas, se ha realizado en la dirección de la vida social; que la asociación es la forma más general de la actividad viviente, puesto que la vida es organización; y que desde ese momento se pasa por transiciones insensibles de las relaciones entre células, en un organismo, a las relaciones entre individuos, en la sociedad. Nos limitamos a señalar lo indiscutido, lo incontestable. Pero una vez admitido esto, toda teoría de la obligación se vuelve inútil además de inoperante. Inútil porque la obligación es una necesidad de la vida; inoperante porque lo más que puede hacer la hipótesis sentada, es justificar a los ojos de la inteligencia, y justificar de modo bastante incompleto, una obligación que era anterior a esta reconstrucción intelectual.

Por otra parte, la vida habría podido quedarse ahí, y no hacer otra cosa que constituir sociedades cerradas y cuyos miembros hubieran estado ligados unos a otros por obligaciones estrictas. Compuestas de seres inteligentes, esas sociedades hubieran presentado una variabilidad que ya no se

encuentra en las sociedades animales, regidas por el instinto; pero la variación no hubiera llegado hasta alentar el sueño de una transformación radical: la humanidad no se hubiese modificado hasta el punto de aparecer como posible una sociedad única que abarcase a todos los hombres. De hecho, ésta no existe todavía y quizás no exista nunca: al darle al hombre la conformación moral que necesitaba para vivir en grupos, la naturaleza hizo probablemente todo lo que estaba en su mano por la especie. Pero así como ha habido hombres de genio capaces de ensanchar los límites de la inteligencia, y así como, por lo mismo, y de tiempo en tiempo, le ha sido concedido a los individuos mucho más de lo que hubiera podido concederse de golpe a la especie, así también han surgido almas privilegiadas que se han sentido emparentadas a todas las almas, y que en lugar de mantenerse en los límites del grupo y de atenerse a la solidaridad establecida por la naturaleza, se han conducido hacia la humanidad con un impulso de amor. La aparición de cada una de ellas ha sido como la creación de una especie nueva compuesta de un individuo único, y de este modo el empuje vital ha conducido de tiempo en tiempo, en un hombre determinado, a un resultado que no se hubiese podido obtener de un golpe para el conjunto de la humanidad. Cada una de esas almas ha marcado un cierto punto alcanzado por la evolución de la vida; y cada una de ellas ha manifestado bajo una forma original un amor que parece ser la esencia misma del esfuerzo creador. La emoción creadora que ha agitado a esas almas privilegiadas y que ha sido un desbordamiento de vitalidad, se ha extendido en torno suyo. Siendo entusiastas, han irradiado un entusiasmo que no se ha extinguido nunca por completo y que puede siempre renovar su llama; hoy, cuando resucitamos con el pensamiento a estos grandes bienhechores, cuando les oímos hablar y les vemos actuar, sentimos que nos comunican su ardor y nos arrastran en su movimiento; no se trata ya de una coacción más o menos atenuada, sino de una atracción más o menos irresistible. Pero como la primera, esta segunda fuerza no necesita explicación. No se puede dejar de considerar la semiviolencia ejercida por hábitos que corresponden simétricamente al instinto; no se puede dejar de tener en cuenta esa exaltación del alma que es la emoción: en un caso tenemos la obligación original, y en el otro algo que viene

a ser su prolongación, pero en los dos casos estamos ante fuerzas que no son propia y exclusivamente morales y cuya génesis no tiene por qué hacer el moralista. Por haberla querido hacer, los filósofos han desconocido el carácter mixto de la obligación bajo su forma actual; después han tenido que atribuir a tal o cual representación de la inteligencia el poder de arrastrar a la voluntad: ¡como si una idea pudiese nunca pedir categóricamente su propia realización!; ¡como si la idea, aquí, fuese otra cosa que el extracto intelectual común, o mejor, la proyección, sobre el plano intelectual, de un conjunto de tendencias y de aspiraciones, algunas de las cuales están por encima y las otras por debajo de la pura inteligencia! Restablezcamos la dualidad de origen; las dificultades desaparecen. Y la dualidad misma se reabsorbe en la unidad, porque "presión social" e "impulso de amor" no son más que dos manifestaciones complementarias de la vida, normalmente aplicada a conservar en líneas generales la forma social que fue característica de la especie humana desde su origen, pero excepcionalmente capaz de transfigurarla, gracias a individuos cada uno de los cuales representa, como si se tratase de la aparición de una nueva especie, un esfuerzo de evolución creadora.

Quizás no todos los educadores tienen la visión completa de este doble origen de la moral, pero algo de ello perciben cuando quieren realmente inculcar a sus alumnos la moral y no se contentan con hablarles de ella. No negamos la utilidad e incluso la necesidad de una enseñanza moral que se dirija a la pura razón, que defina los deberes y los asocie a un principio del que deduzca, en detalle, las diversas aplicaciones. La discusión es posible en el plano de la inteligencia, y sólo en él, y no hay moralidad completa sin reflexión, sin análisis, sin discusión con los otros y consigo mismo. Pero si para dar seguridad y delicadeza al sentido moral es indispensable una enseñanza que se dirija a la inteligencia; si ésta nos hace plenamente capaces de realizar nuestra intención cuando nuestra intención es buena, es necesario en primer lugar que haya intención, y la intención acusa una dirección de la voluntad tanto o más que de la inteligencia. ¿Cómo se influirá sobre la voluntad? Dos caminos se abren al educador. Uno el del adiestramiento, tomando la palabra en su sentido más elevado; otro el del misticismo, tomando aquí este término por el contrario, en su sig-

nificación más modesta. Por el primer método se inculca una moral compuesta de hábitos impersonales; por el segundo se obtiene la imitación de una persona, y aun una unión espiritual, una coincidencia más o menos completa con ella. El adiestramiento natural, que fue el preferido por la naturaleza, consistía en la adopción de los hábitos del grupo: era automático, se producía por sí mismo allí donde el individuo se sentía a medias confundido con la colectividad. A medida que la sociedad se diferenciaba por efecto de la división del trabajo, delegaba en los grupos así constituidos en su interior la tarea de adiestrar al individuo, de ponerlo en armonía con ellos y por consiguiente con ella; pero siempre se trataba de un sistema de hábitos construidos en provecho únicamente de la sociedad. No hay duda de que si es completa, una moral de este género es suficiente. Así el hombre estrictamente acoplado en el cuadro de su oficio o de su profesión, que estuviera entregado por entero a su labor cotidiana, que organizara su vida de modo que produjera la mayor cantidad y la mejor calidad de trabajo, se libraría generalmente, *ipso facto*, de muchas otras obligaciones. La disciplina habría hecho de él un hombre honrado. Tal es el primer método, que opera en lo impersonal. El otro lo completará según la necesidad; incluso podrá reemplazarlo. No vacilamos en llamarlo religioso, y aun místico, pero es necesario entenderse sobre el sentido de las palabras. Se suele decir que la religión es auxiliar de la moral porque hace temer o esperar penas o recompensas. Tal vez sea ello exacto, pero se debería añadir que, en este sentido, la religión casi no hace otra cosa que prometer una extensión y una reparación de la justicia humana por la justicia divina: a las sanciones establecidas por la sociedad, y cuya función es tan imperfecta, superpone otras, infinitamente más altas, que deben sernos aplicadas en la ciudad de Dios cuando hayamos abandonado la de los hombres. Sin embargo, es en el plano de la ciudad humana donde ha de aplicarse tal justicia; se hace intervenir la religión sin duda, pero no en lo que tiene de más específicamente religioso: por alto que uno se eleve, se sigue considerando la educación moral como un adiestramiento y la moralidad como una disciplina; todavía estamos ligados al primero de los dos métodos, y no nos hemos transportado al segundo. Por otra parte, cuando se pronuncia la palabra "religión",

pensamos generalmente en los dogmas religiosos, en la metafísica que implican; de manera que cuando se toma la religión como fundamento de la moral nos representamos un conjunto de concepciones relativas a Dios y al mundo, cuya aceptación se supone debería tener por consecuencia la práctica del bien. Pero es claro que estas concepciones, tomadas como tales, influyen en nuestra voluntad y en nuestra conducta, como pueden hacerlo las teorías, es decir, las ideas; estamos aquí sobre el plano intelectual, y como se ha visto antes, ni la obligación ni lo que la prolonga podrían derivar de la idea pura, ya que ésta no actúa sobre nuestra voluntad más que en la medida en que nos place aceptarla y ponerla en práctica. Quizás se tenga todavía razón cuando se distingue esta metafísica de todas las demás diciendo que precisamente ella se impone a nuestra adhesión; pero entonces ya no se piensa en su solo contenido, en la pura representación intelectual; se introduce cierto elemento diferente, que sostiene la representación, que le comunica no se sabe qué eficacia, y que es el elemento específicamente religioso; pero ahora es este elemento y no la metafísica a que está asociado el que se convierte en fundamento religioso de la moral. Tenemos que ocuparnos sin duda del segundo método, pero de lo que se trata es de la experiencia mística. Queremos hablar de la experiencia mística considerada en lo que tiene de inmediato, aparte de toda interpretación. Los verdaderos místicos se abren simplemente a la oleada que los invade. Seguros de sí mismos, porque sienten dentro de sí algo mejor que ellos mismos, se revelan grandes hombres de acción, ante la sorpresa de aquellos para quienes el misticismo no es sino visión, transporte, éxtasis. Lo que han dejado pasar a su propio interior es un flujo descendente que a través de ellos querría ganar a los otros hombres: la necesidad de extender en torno suyo lo que han recibido, la sienten como un impulso de amor, al que cada uno imprime el sello de su personalidad, amor que en cada uno es una emoción nueva, capaz de transponer a otro tono la vida humana; amor que hace que cada uno sea amado por sí mismo, y que por él, para él, otros hombres dejen abrir su alma al amor de la humanidad; amor que podrá también transmitirse por medio de una persona unida a ellos o a su recuerdo vivo y que haya conformado su vida a este modelo. Vayamos más lejos. Si la palabra de un gran místico, o de

alguno de sus imitadores, encuentra eco en alguno de nosotros, ¿no es porque puede haber en nosotros un místico que dormita, y que sólo espera una ocasión para despertarse? En el primer caso la persona se liga a lo impersonal y trata de acoplarse a lo impersonal. En el segundo caso responde al llamamiento de una personalidad, que puede ser la de un revelador de la vida moral, o la de uno de sus imitadores, o inclusive, en ciertas circunstancias, la suya propia.

Por otra parte, practíquese uno u otro método, en los dos casos se ha debido tener en cuenta el fondo de la naturaleza humana, tomada estáticamente en sí misma o dinámicamente en su origen. El error consistiría en creer que presión y aspiración morales encuentran su aplicación definitiva en la vida social, considerada como un simple hecho. Se suele decir que la sociedad existe, que desde el momento en que existe ejerce necesariamente una coacción sobre sus miembros y que esta coacción es la obligación. Pero, ante todo, para que la sociedad exista, es necesario que el individuo aporte todo un conjunto de disposiciones innatas; la sociedad no se explica, pues, por sí misma; por consiguiente, hay que buscar por debajo de las adquisiciones sociales, llegar a la vida, de la cual las sociedades humanas, como por otra parte la especie humana, no son sino manifestaciones. Pero no basta decir, esto: hay que ahondar más profundamente aun si se quiere comprender, no ya solamente cómo la sociedad obliga a los individuos, sino cómo el individuo puede considerar a la sociedad y obtener de ella una transformación moral. Si la sociedad se basta a sí misma, es la autoridad suprema. Pero si no es más que una de las determinaciones de la vida, se concibe que ésta, que ha debido depositar a la especie humana en tal o cual punto de su evolución, comunique una impulsión nueva a individualidades privilegiadas, que se fortalecerán con ella para ayudar a la sociedad a ir más lejos. Es verdad que habrá sido necesario retroceder hasta el principio mismo de la vida. Todo es oscuro si nos atenemos a simples manifestaciones, ya se las llame en conjunto sociales, ya se considere más particularmente, en el hombre social, la inteligencia. Por el contrario, todo se aclara si, por encima de estas manifestaciones, se va en busca de la vida misma. Demos a la palabra biología el sentido comprensivo que debería tener, que tomará algún día, y digamos para concluir que toda moral, presión o aspiración, es de esencia biológica.

## II

# LA RELIGIÓN ESTÁTICA

El espectáculo de lo que fueron las religiones y de lo que todavía son algunas, es bien humillante para la inteligencia humana. ¡Qué tejido de aberraciones! Aunque la experiencia diga "esto es falso", y el razonamiento "es absurdo", la humanidad sigue aferrada al absurdo y al error. ¡Si siquiera no pasara de ahí! Pero se ha visto a la religión prescribir la inmoralidad, imponer crímenes. Cuanto más grosera es, más lugar ocupa materialmente en la vida de un pueblo. Lo que habrá de compartir, andando el tiempo, con la ciencia, el arte y la filosofía, lo pide y lo obtiene en un comienzo para sí sola. Hay motivo para sorprenderse de que se haya definido al hombre como un ser inteligente.

Nuestra extrañeza aumenta cuando vemos que la más baja superstición ha sido durante tanto tiempo un hecho universal, y que por lo demás perdura aún. Se encuentran en el pasado, y podrían encontrarse aún hoy, sociedades humanas que no tienen ni ciencia, ni arte, ni filosofía. Pero no ha habido nunca una sociedad sin religión.

¡Cuál no sería nuestro rubor, si nos comparáramos en este punto con el animal! Es muy probable que el animal ignore la superstición. Casi no sabemos nada de lo que ocurre en otras conciencias, como no sea la nuestra; pero los estados religiosos se traducen generalmente por actitudes y actos, y si el animal fuese capaz de religiosidad, lo advertiríamos por algún signo. Tenemos, pues, que llegar a una conclusión. El *homo sapiens*, único ser dotado de razón, es también el único que hace depender su existencia de cosas irracionales.

Se habla de "una mentalidad primitiva", que se atribuye hoy a las razas inferiores, que habría correspondido en otro tiempo a la humanidad en general, y a cúya cuenta habría

que cargar la superstición. Quien se limite a agrupar ciertas maneras de pensar bajo una denominación común y a poner de relieve ciertas relaciones existentes entre ellas, hace obra útil e inatacable: útil porque circunscribe un campo de estudios etnológicos y psicológicos de gran interés; inatacable, porque no hace más que comprobar la existencia de ciertas creencias y de ciertas prácticas en una humanidad menos civilizada que la nuestra. Desde luego, a esto parece haberse reducido M. Lévy-Bruhl en sus notables trabajos, sobre todo en los últimos. Pero entonces se deja intacta la cuestión de saber cómo creencias o prácticas tan poco racionales han podido y pueden todavía ser aceptadas por seres inteligentes. A esta cuestión no podemos nosotros dejar de buscarle una respuesta. Quiéralo o no, el lector de los bellos libros de M. Lévy-Bruhl saca de ellos la conclusión de que la inteligencia humana ha evolucionado: la lógica natural no habrá sido siempre igual; la "mentalidad primitiva" correspondería a una estructura fundamental diferente, estructura que la nuestra habría suplantado y que no se encuentra hoy sino en los retrasados. Pero entonces se admite que los hábitos espirituales adquiridos por los individuos en el curso de los siglos, han podido hacerse hereditarios, modificar la naturaleza y dar una nueva mentalidad a la especie. Nada más problemático. Suponiendo que un hábito contraído por los padres se transmita alguna vez a los hijos, es este un hecho raro debido a todo un conjunto de circunstancias accidentalmente reunidas, y no puede dar lugar a modificación alguna de la especie. Pero entonces, si la estructura espiritual sigue siendo la misma, para explicar por qué no pensamos como los no civilizados y por qué el hombre de otras épocas difería del hombre actual, habrá que recurrir a la experiencia adquirida por sucesivas generaciones, depositada en el medio social y restituida por este medio social a cada uno de nosotros. El espíritu funciona lo mismo en los dos casos, pero lo que tal vez ocurre es que no se aplica a la misma materia, probablemente porque la sociedad no tiene las mismas necesidades ahora que antes. Tal habrá de ser la conclusión de nuestras investigaciones. Sin anticipar nada sobre ellas, limitémonos a decir que la observación de los "primitivos" plantea inevitablemente la cuestión de los orígenes psicológicos de la superstición y que la estructura general del espíritu humano —por consiguiente la observación del hombre

actual y civilizado— habrá de proporcionarnos elementos suficientes para la solución del problema.

Lo mismo decimos, con ligeras diferencias, de la mentalidad "colectiva" y no ya "primitiva". Según Émile Durkheim, no hay para qué investigar por qué las cosas en que tal o cual religión exige que se crea "tienen un aspecto tan desconcertante para la razón individual. Es simplemente porque la representación que ofrece de aquéllas no es obra de estas razones individuales, sino del espíritu colectivo. Ahora bien, es natural que este espíritu se represente la realidad de modo distinto a como lo hace nuestro espíritu individual, puesto que es de otra naturaleza. La sociedad tiene una manera de ser que le es propia y por consiguiente una manera propia de pensar".[1] En cuanto a nosotros, admitiremos de buen grado la existencia de representaciones colectivas depositadas en las instituciones, el lenguaje y las costumbres. Su conjunto constituye la inteligencia social, complementaria de las inteligencias individuales. Pero no vemos por qué estas dos mentalidades han de ser discordantes y cómo una de las dos puede "desconcertar" a la otra. La experiencia no dice nada parecido y nos parece que la sociología no tiene ninguna razón para suponerlo. Si se creyese que la naturaleza se ha atenido al individuo, que la sociedad ha nacido de un accidente o de una convención, se podría llevar la tesis hasta el extremo y pretender que esta reunión de individuos, comparable a la de los cuerpos simples que se unen en una combinación química, ha producido una inteligencia colectiva, algunas de cuyas representaciones pueden desconcertar la razón individual. Pero nadie atribuye ya a la sociedad un origen accidental o contractual. Si hubiera que hacer algún reproche a la sociología, sería más bien el de inclinarse demasiado en el otro sentido: algunos de sus representantes ven en el individuo una abstracción, y en el cuerpo social la única realidad. Pero entonces, ¿cómo no ha de estar prefigurada en la mentalidad individual la mentalidad colectiva? Al hacer del hombre un "animal político", ¿cómo podría haber dispuesto la naturaleza las inteligencias humanas de manera que se sintieran desorientadas cuando pensasen "políticamente"? Por nuestra parte, estimamos que cuando se estudia al individuo nunca se tendrá

[1] "Année Sociologique", volumen II, páginas 29 y siguientes.

demasiado en cuenta su destino social. Por no haberlo hecho así es por lo que la psicología ha progresado tan poco en ciertas direcciones. No hablo del interés que ofrecería profundizar ciertos estados anormales o morbosos que implican entre los miembros de una sociedad, como entre las abejas de la colmena, una invisible anastomosis: fuera de la colmena la abeja pierde interés por la vida y muere. Aislado de la sociedad o no participando bastante en su esfuerzo, el hombre sufre de un mal quizás análogo, poco estudiado hasta ahora, que se llama el tedio. Cuando el aislamiento se prolonga, como en la reclusión penal, se manifiestan desórdenes mentales característicos. Estos fenómenos merecerían ya que la psicología les abriese una cuenta especial, que se saldaría con hermosos beneficios. Pero esto no basta. El porvenir de una ciencia depende del modo como haya delineado desde un principio su objeto. Si ha tenido la suerte de cortar según las articulaciones naturales, como el buen carnicero de que habla Platón, poco importa el número de trozos que haya hecho. Como el corte en partes habrá preparado el análisis en elementos, se poseerá finalmente una representación simplificada del conjunto. Esto no lo ha advertido nuestra psicología cuando ha retrocedido ante ciertas subdivisiones. Por ejemplo, la psicología admite facultades generales de percibir, interpretar, comprender, sin preguntarse si no serán mecanismos diferentes que entren en juego, según que estas facultades se apliquen a personas o a cosas, según que la inteligencia se haya sumergido o no en el medio social. Sin embargo, el hombre corriente apunta ya esta distinción, y hasta la ha consignado en su lenguaje: al lado del *sentido*, que nos informa sobre las cosas, el hombre común habla del *buen sentido*, que concierne a nuestras relaciones con las personas. ¡Cómo no darse cuenta de que se puede ser matemático profundo, físico sabio, psicólogo delicado al analizarse a sí mismo, y sin embargo comprender al revés las acciones de otros, calcular mal las acciones propias, no adaptarse nunca al medio, en una palabra, carecer de juicio! La manía persecutoria, y más precisamente el delirio de interpretación, demuestra que el juicio puede estar perturbado, y sin embargo permanecer intacta la facultad de razonar. La gravedad de esta afección, su resistencia obstinada a todo tratamiento, el hecho de que generalmente se encuentren pródromos en el más lejano pasado del enfermo, todo

ello parece sin duda indicar que se trata de una insuficiencia psíquica profunda, congénita y claramente delimitada. El buen sentido, que se podría llamar el sentido social es, pues, innato al hombre normal, como la facultad de hablar, que implica igualmente la existencia de la sociedad y que no está menos bosquejada en los organismos individuales. Por otra parte, es difícil admitir que la naturaleza, que ha instituido la vida social en el extremo de dos grandes líneas de evolución que conducen respectivamente al himenóptero y al hombre, haya regulado por adelantado todos los detalles de la actividad de cada hormiga en el hormiguero y haya olvidado dar al hombre directivas, al menos generales, para coordinar su conducta con la de sus semejantes. Las sociedades humanas difieren sin duda de las sociedades de insectos en que dejan indeterminadas las acciones del individuo, como, por otra parte, las de la colectividad. Pero esto equivale a decir que en la naturaleza del insecto están preformadas las acciones, y en el hombre solamente la función. La función no deja de estar organizada en el individuo, si bien para que se ejerza en la sociedad. ¿Cómo, pues, podría haber una mentalidad social resultado del crecimiento y capaz de desconcertar a la mentalidad individual? ¿Cómo no habrá de ser la primera inmanente a la segunda? Por lo tanto, el problema que planteamos, y que consiste en saber cómo absurdas supersticiones han podido y pueden todavía gobernar la vida de seres racionales, subsiste en todo su alcance. Decíamos que aunque se hable de mentalidad primitiva el problema concierne también a la psicología del hombre actual. Agregaremos que aunque se hable de representaciones colectivas, la cuestión no deja de afectar a la psicología del individuo.

Pero ¿no consistirá ante todo la dificultad, precisamente en que nuestra psicología no se cuida bastante de subdividir su objeto según las líneas señaladas por la naturaleza? Las representaciones que engendran supersticiones tienen por carácter común el de ser fantásticas. La psicología las refiere a una facultad general, la imaginación. Bajo el mismo título clasifica también los descubrimientos e invenciones de la ciencia y las realizaciones del arte. Pero ¿por qué agrupar cosas tan diferentes, darles el mismo nombre y sugerir así la idea de un parentesco entre ellas? Esto se hace únicamente por comodidad del lenguaje y por la razón ne-

gativa de que estas diversas operaciones no son ni percepción, ni memoria, ni trabajo lógico del espíritu. Convengamos entonces en poner aparte la representación fantástica y llamemos "fabulación" o "ficción" el acto que las produce, lo cual representará un primer paso para la solución del problema. Notemos ahora que, cuando descompone la actividad del espíritu en operaciones, la psicología no se preocupa de saber para qué sirve cada una, y esto es justamente porque la subdivisión es demasiado a menudo insuficiente o artificial. El hombre puede, sin duda, soñar o filosofar, pero ante todo debe vivir: nadie duda que nuestra estructura psicológica tiende a la necesidad de conservar y desarrollar la vida individual y social. Si la psicología no se rige por esta consideración, deformará necesariamente su objeto. ¡Qué se diría del sabio que estudiase la anatomía de los órganos y la histología de los tejidos sin preocuparse del objeto a que están destinados! Correría el riesgo de dividir y agrupar en falso. Si la función sólo se entiende por la estructura, no se pueden distinguir las grandes líneas de la estructura sin una idea de la función. No se puede, pues, tratar al espíritu como si fuese lo que es "porque sí, por placer". No se puede decir: siendo tal su estructura, ha sacado de ella tal partido. Por el contrario, el partido que ha de sacar de su estructura es el que sin duda ha determinado ésta; en todo caso, ese es el hilo conductor de la investigación. Consideremos entonces, dentro del dominio vaga y sin duda artificialmente delimitado de la "imaginación", el corte natural que hemos llamado fabulación, y veamos en qué puede emplearse naturalmente. De esta función derivan la novela, el drama y la mitología, con todo lo que la precedió. Pero no siempre ha habido novelistas y dramaturgos, mientras que la humanidad no ha carecido nunca de religión. Los poemas y fantasías de todo género han surgido a mayor abundamiento, como consecuencia de la facultad de inventar fábulas que tiene el espíritu, pero lo probable es que la razón de ser de la función fabuladora sea la religión. Con respecto a la religión, esta facultad sería efecto y no causa. Una necesidad quizás individual y en todo caso social, ha debido exigir del espíritu este género de actividad. Preguntémonos cuál era la necesidad. Hay que hacer notar que la ficción, cuando es verdadera ficción, es como una alucinación naciente, puede contrarrestar el juicio y el raciocinio,

que son las facultades propiamente intelectuales. Ahora bien: ¿qué habría hecho la naturaleza, después de haber creado seres inteligentes, si hubiese querido hacer frente a ciertos peligros de la actividad intelectual sin comprometer el futuro de la inteligencia? La observación nos da la respuesta. Hoy, en pleno desarrollo de la ciencia, vemos los más bellos razonamientos del mundo derrumbarse ante una sola experiencia: nada resiste a los hechos. Por lo tanto, si en un principio había que evitar que la inteligencia se deslizase por una pendiente peligrosa para el individuo y la sociedad, ello no podía lograrse sino por comprobaciones aparentes, por fantasmas de hechos: a falta de experiencia real, había que suscitar un remedo de la experiencia. Si la imagen es viva y obsesionante, una ficción puede substituir a la percepción y por lo tanto impedir o modificar la acción. Una experiencia falsa que se interponga sistemáticamente ante la inteligencia, puede detenerla en el momento en que ésta podría ir demasiado lejos, merced a las conclusiones extraídas de la experiencia verdadera. Así ha debido de proceder la naturaleza. Teniendo esto es cuenta, no podrá extrañarnos comprobar que la inteligencia, apenas formada, haya sido dominada por la superstición: que un ser esencialmente inteligente sea naturalmente supersticioso, y que sólo sean supersticiosos los seres inteligentes.

Es cierto que entonces se plantean nuevos problemas. Por lo pronto habrá que preguntarse, más concretamente, para qué sirve la facultad fabuladora y a qué peligro tenía que hacer frente la naturaleza. Sin profundizar todavía sobre este punto, señalemos que el espíritu humano puede estar en lo verdadero o en lo falso, pero tanto en un caso como en otro, cualquiera que sea la dirección que tome, va derechamente adelante: de consecuencia en consecuencia, de análisis en análisis, lo mismo puede hundirse en el error que abrirse por completo a la verdad. No conoce más que la humanidad ya evolucionada, pues los "primitivos" que observamos hoy son tan viejos como nosotros, y los documentos sobre los cuales trabaja la historia de las religiones son de un pasado relativamente reciente. La inmensa variedad de creencias de que tenemos hoy noticia es, pues, resultado de una larga proliferación. De lo absurdas o extrañas que sean se puede sacar una cierta orientación para comprender lo extraño o absurdo en la marcha de una cierta fun-

ción del espíritu; pero probablemente estos caracteres están acentuados porque la marcha se ha prolongado demasiado. Si sólo se considera la dirección misma, nos extrañaremos menos de lo que tiene de irracional la tendencia, y captaremos quizás su utilidad. ¡Quién sabe si aun los errores a que ha conducido son las deformaciones, entonces ventajosas para la especie, de una verdad que había de aparecer más tarde a ciertos individuos! Pero no es esto todo. Se plantea una segunda cuestión, a la que inclusive habrá que contestar primero. ¿De dónde viene esta tendencia? ¿Se relaciona con otras manifestaciones de la vida? Hablábamos de una intención de la naturaleza; era una metáfora, cómoda en psicología como lo es en biología; señalábamos así que el dispositivo observado sirve al interés del individuo o de la especie. Pero la expresión es vaga, y para mayor precisión diríamos que la tendencia en cuestión es un instinto, si no fuese porque esas imágenes fantásticas surgen en el espíritu precisamente en lugar de un instinto. Desempeñan un papel que *habría podido* ser reservado al instinto y que sin duda lo sería en un ser desprovisto de inteligencia. Digamos provisionalmente que es *instinto virtual*, entendiendo por ello el hecho de que en el extremo de la otra línea de evolución, en las sociedades de insectos, vemos que el instinto provoca mecánicamente una conducta comparable, por su utilidad, a la que sugieren imágenes casi alucinatorias al hombre inteligente y libre. Pero evocar estos procesos divergentes y complementarios, que conducen de un lado a instintos reales y del otro a instintos virtuales, equivale a pronunciarse sobre la evolución de la vida.

Tal es, en efecto, el problema, más vasto, que plantea nuestra segunda pregunta, y que estaba implícitamente contenido en la primera. ¿Cómo referir a una necesidad vital las ficciones que se levantan ante la inteligencia, y a veces contra ella, si no se han determinado las exigencias fundamentales de la vida? Este mismo problema, más explícito, volveremos a encontrarlo cuando surja una cuestión que no podremos eludir. ¿Cómo ha sobrevivido la religión al peligro que le hizo nacer? ¿Cómo, en vez de desaparecer, se ha transformado, simplemente? ¿Por qué subsiste, toda vez que la ciencia ha venido a llenar el vacío, peligroso en efecto, que entre su forma y su materia dejaba la inteligencia? ¿No será que por debajo de la necesidad de estabilidad que la

vida manifiesta en esta detención, o más bien en este rodeo sobre sí que es la conservación de una especie, hay como una exigencia de movimiento hacia adelante, un resto de empuje, un movimiento vital? Pero por el momento bastan las dos primeras preguntas. Una y otra nos llevan de nuevo a las consideraciones que hemos hecho otras veces sobre la evolución de la vida, consideraciones que no eran de ningún modo hipotéticas, como algunos han parecido creer. Al hablar de un "ímpetu vital" y de una evolución creadora, nos ajustábamos a la experiencia tanto como nos era posible, y ello se comienza a comprender, puesto que la ciencia positiva, por el solo hecho de abandonar ciertas tesis o de considerarlas como simples hipótesis, se aproxima más a nuestros puntos de vista. Si se los apropiara, no haría otra cosa que recuperar lo que le pertenece.

Volvamos, pues, a considerar algunos de los rasgos salientes de la vida y señalemos el carácter netamente empírico de la concepción de un "ímpetu vital". El fenómeno vital, decíamos nosotros, ¿puede resolverse en hechos físicos y químicos? Cuando el fisiólogo lo afirma, entiende por ello, consciente o inconscientemente, que el papel de la fisiología es investigar lo que hay de físico o de químico en lo vital, que no se puede señalar por anticipado un término a esta investigación, y que por lo tanto habrá que proceder como si la investigación no hubiese de tener término: sólo así se saldrá adelante. Plantea, pues, una regla de método: no enuncia un hecho. Si nos atenemos a la experiencia, diremos —y así lo reconoce más de un biólogo— que la ciencia está más lejos que nunca de una explicación fisicoquímica de la vida. Esto es lo que ante todo hacíamos constar, cuando hablábamos de un ímpetu vital. Ahora bien, una vez establecida la vida, ¿cómo representarse su evolución? Se puede sostener que el paso de una especie a otra se ha hecho por una serie de pequeñas variaciones, todas accidentales, conservadas por la selección y fijadas por la herencia. Pero si se piensa en el número enorme de variaciones, coordinadas entre sí, y complementarias unas de otras, que deben producirse para que el organismo obtenga algún provecho de ellas, o simplemente para que no sufra ningún daño, uno se pregunta cómo podría cada una, considerada aparte, conservarse por selección y esperar a las que han de completarla. Por sí sola, cada una de ellas, no sirve generalmente para nada, e inclusive puede

estorbar o paralizar la función. Por lo tanto, al suponer una combinación del azar con el azar, al no atribuir a ninguna causa especial la dirección tomada por la vida que evoluciona, se aplica *a priori* el principio de economía que se recomienda a la ciencia positiva, pero no se comprueba de ningún modo un hecho, y se viene inmediatamente a chocar con dificultades insuperables. Esta insuficiencia del darwinismo es el segundo punto que señalábamos cuando hablábamos de un ímpetu vital; a la teoría oponíamos un hecho; comprobábamos que la evolución de la vida se realiza en direcciones determinadas. Ahora bien. ¿Son las condiciones en que evoluciona las que imprimen a la vida esas direcciones? Habría que admitir entonces que las modificaciones sufridas por el individuo pasan a sus descendientes, al menos bastante regularmente como para asegurar, por ejemplo, la complicación gradual de un órgano que cumple cada vez más delicadamente la misma función. Pero la herencia de lo adquirido es discutible y, suponiendo que alguna vez se observe, excepcional: Se la hace funcionar con esa regularidad de modo apriorístico y por las necesidades de la causa. Transportemos a lo innato esta transmisibilidad regular: nosotros nos sujetamos a la experiencia y decimos que no es la acción mecánica de causas exteriores, sino un empuje interno, que pasa de germen a germen a través de los individuos, lo que lleva la vida, en una dirección dada, a una complicación cada vez mayor. Tal es la tercera idea que evoca la imagen del ímpetu vital. Vayamos más lejos. Cuando se habla del progreso de un organismo o de un órgano que se adapta a condiciones más complejas, se dice a menudo que la complejidad de las condiciones impone su forma a la vida como el molde al yeso: sólo de este modo, se nos asegura, puede obtenerse una aplicación mecánica, y por consiguiente científica. Pero después de haberse dado la satisfacción de interpretar así la adaptación en general, se razona en los casos particulares como si la adaptación fuese una cosa distinta de lo que es en efecto, es decir, una solución original encontrada por la vida al problema que le plantean las condiciones exteriores. Y esta facultad de resolver problemas queda sin explicación. Al hacer intervenir un "ímpetu", nosotros no dábamos tampoco entonces la explicación, pero señalábamos este carácter misterioso de la operación de la vida, en lugar de excluirlo sistemáticamente en

general, para admitirlo y utilizarlo subrepticiamente en cada caso particular. Pero ¿es que no hacíamos nada por aclarar el misterio? Si la maravillosa coordinación de las partes al todo no puede explicarse mecánicamente, no por eso exige, a nuestro juicio, que se considere como finalidad. Lo que, visto desde fuera, puede descomponerse en una infinidad de partes, coordinadas unas con otras, quizás aparezca desde dentro como un acto simple: un movimiento de la mano, que sentimos como indivisible, se percibirá exteriormente como una curva que puede definirse por una ecuación, es decir, como una yuxtaposición de puntos, en número infinito, que obedecieran a una misma ley. Al evocar la imagen de un ímpetu, queríamos sugerir esta quinta idea, y aun algo más: allí donde nuestro análisis, que es exterior, descubre elementos positivos en número cada vez mayor, encontrándolos, por lo mismo, cada vez más sorprendentemente coordinados entre sí, una intuición que se transportase al interior percibiría, no ya medios combinados, sino obstáculos superados. Una mano invisible, al atravesar bruscamente una porción de limaduras de hierro, no hará más que vencer su resistencia, pero la simplicidad misma de este acto, vista del lado de la resistencia, aparecerá como la yuxtaposición, efectuada en un orden determinado, de las briznas de la limadura. Ahora bien, ¿no se puede decir nada de este acto, y de la resistencia que encuentra? Si la vida no puede resolverse en hechos físicos y químicos, obra a la manera de una causa especial, sobreañadida o lo que llamamos ordinariamente materia: esta materia es instrumento, y también obstáculo. Divide lo que necesita. Podemos conjeturar que a una división de este género es debida la multiplicidad de las grandes líneas de la evolución vital. Pero eso nos sugiere un medio de preparar y verificar la intuición que querríamos tener de la vida. Si vemos dos o tres grandes líneas de evolución desarrollarse libremente, al lado de vías que acaban en un callejón sin salida, y si a lo largo de estas líneas se desarrolla cada vez más un carácter esencial, podemos conjeturar que el empuje vital presentaba desde un comienzo estos caracteres en estado de implicación recíproca. Instinto o inteligencia, que alcanzan su punto culminante en el extremo de las dos líneas principales de la evolución animal, deberán ser tomados juntos, antes de su desdoblamiento, no formando un compuesto, sino constituyendo una realidad

simple, sobre la cual inteligencia e instinto no serían sino puntos de vista. Tales son, puesto que ya las hemos ido enumerando, la sexta, séptima y octava representaciones evocadas por la idea de un ímpetu vital. Todavía no hemos mencionado sino implícitamente lo esencial: la imprevisibilidad de las formas que la vida crea completamente, por saltos discontinuos, a lo largo de su evolución. Tanto si nos situamos en la doctrina del puro mecanicismo, como en la de la finalidad pura, en ambos casos las creaciones de la vida están predeterminadas, y el porvenir se puede deducir del presente por un cálculo, o dibujarse en él bajo forma de idea, siendo por consiguiente inoperante el tiempo. La experiencia pura no sugiere nada semejante. Ni impulsión ni atracción, parece decir. Pero un "ímpetu" puede sugerir precisamente una cosa de este género, y por la indivisibilidad de lo que es interiormente sentido, y la divisibilidad hasta el infinito de lo que es percibido exteriormente, hacer pensar también en esta duración real, eficaz, que es el atributo esencial de la vida. Tales eran las ideas que encerrábamos en la imagen del "ímpetu vital". Olvidándolas, como se ha hecho demasiado o menudo, se encuentra uno naturalmente ante un concepto vacío, como el del puro "querer vivir", y ante una metafísica estéril. Si se las toma en cuenta, se tiene una idea cargada de contenido, obtenida empíricamente, capaz de orientar la investigación, que resume en grandes líneas lo que sabemos del proceso vital y que señala también lo que de él ignoramos.

Considerada así, la evolución aparece como realizándose por saltos bruscos, y la variación, constitutiva de la especie nueva, como hecha de diferencias múltiples, complementarias entre sí, que surgieran globalmente en el organismo salido del germen. Esto, para volver a nuestra comparación, es un movimiento súbito de la mano hundida en la limadura, que provoca un reagrupamiento de todas las pizcas de hierro. Si, por otra parte, la transformación se opera en diversos representantes de una misma especie, puede no obtener en todos el mismo éxito. Nada dice que la aparición de la especie humana no haya sido debida a varios saltos en la misma dirección, realizados aquí y allá en una especie anterior y que dieran por resultado modelos de humanidad bastante diferentes; cada uno de tales modelos correspondería a una tentativa afortunada, en el sentido de que las variaciones

múltiples que los caracterizan estén perfectamente coordinadas entre sí, pero quizás no todos tengan el mismo valor, no habiendo alcanzado los saltos en todos los casos la misma distancia. No por eso dejaron de tener la misma dirección. Se podría decir, evitando atribuir a la palabra un sentido antropomórfico, que correspondían a una misma intención de la vida.

Por otra parte, importa poco que la especie humana haya o no salido de un tronco único, que haya uno o varios modelos irreductibles de humanidad; el hombre ofrece siempre dos rasgos esenciales: la inteligencia y la sociabilidad. Pero desde el punto de vista en que nos colocamos, estos caracteres adquieren una significación especial. No interesan solamente al psicólogo y al sociólogo. Reclaman desde luego una interpretación biológica. Inteligencia y sociabilidad deben ser situadas en la evolución general de la vida.

Para comenzar por la sociabilidad, la encontramos bajo su forma acabada en los dos puntos culminantes de la evolución, en los insectos himenópteros, como la hormiga y la abeja, y en el hombre. En el estado de simple tendencia, se encuentra dondequiera en la naturaleza. Se ha podido decir que el individuo por sí solo es ya una sociedad: protozoarios, formados de una única célula, habrían constituido agregados, los cuales, reuniéndose a su vez, habrían dado agregados de agregados. De este modo, los organismos más diferenciados tendrían su origen en la asociación de organismos apenas diferenciados y elementales. Hay en esto una exageración evidente; el "polizoísmo" es un hecho excepcional y anormal. Pero no es menos cierto que las cosas suceden en un organismo superior *como si* las células se hubieran asociado para dividirse entre ellas el trabajo. La propensión a la forma social, que se encuentra en tan gran número de especies, se revela, pues, hasta en la estructura de los individuos. Pero repitamos que esto no es más que una tendencia, y si queremos tratar de sociedades acabadas, organizaciones de individualidades distintas, hay que tomar los dos tipos perfectos de asociación que representan una sociedad de insectos y una sociedad humana, aquélla inmutable[1] y ésta cambiante, la una instintiva y la otra inteligente, la primera

[1] No habrá necesidad de decir que la inmutabilidad no es *absoluta* sino *esencial*. Existe en principio, pero admite de hecho variaciones sobre el mismo tema, una vez establecida.

comparable a un organismo cuyos elementos no existen más que en vista del todo, la segunda dejando tanto margen a los individuos, que no se sabría decir si ella está hecha para ellos o ellos hechos para ella. De las dos condiciones establecidas por Comte, "orden" y "progreso", el insecto no ha querido más que el orden, mientras que una parte al menos de la humanidad, a lo que tiende es al progreso, a veces exclusivo del orden, y siempre debido a iniciativas individuales. Estos dos tipos acabados de vida social se corresponden, pues, y se completan. Lo mismo puede decirse del instinto y de la inteligencia, que los caracterizan respectivamente. Colocados en la evolución de la vida, aparecen como dos actividades divergentes y complementarias.

No insistiremos sobre lo que hemos expuesto en un trabajo anterior. Recordemos solamente que la vida es un cierto esfuerzo para obtener ciertas cosas de la materia bruta, y que instinto e inteligencia, tomadas en su estado perfecto, son dos medios de utilizar a este efecto una herramienta: en el primer caso, el útil forma parte del ser viviente; en el otro, es un instrumento inorgánico que ha necesitado inventar, fabricar, aprender a manejar. Considerad la utilización, con más motivo la fabricación, y con mayor razón aun la invención, y encontraréis uno por uno todos los elementos de la inteligencia, porque el objeto a que está destinada explica su estructura. Pero no hay que olvidar que alrededor de la inteligencia queda una franja de instinto y que en el fondo del institnto subsiste un resplandor de inteligencia. Se puede suponer que comenzaron por estar implicados uno en otro, y que si se remontase bastante atrás en el pasado se encontrarían instintos más cercanos a la inteligencia que los de nuestros insectos, y una inteligencia más próxima al instinto que la de nuestros vertebrados.

Las dos actividades, que se compenetraban en un principio, han tenido que dividirse para desarrollarse; pero algo de la una ha permanecido adherido a la otra. Algo parecido se podría decir, desde luego, de todas las grandes manifestaciones de la vida. Cada una ofrece con frecuencia, en estado rudimentario, latente, o virtual, los caracteres esenciales de la mayor parte de las otras manifestaciones.

Por eso, al estudiar, en el punto terminal de uno de los grandes esfuerzos de la naturaleza, estos grupos de seres esencialmente inteligentes y parcialmente libres que son las

sociedades humanas, no debemos perder de vista el otro término de la evolución, las sociedades regidas por el puro instinto, en las cuales el individuo sirve ciegamente el interés de la comunidad. Esta comparación no autorizará jamás conclusiones tajantes, pero podrá sugerir interpretaciones. Si en los dos términos principales del movimiento evolutivo se encuentran sociedades, y si el organismo individual está constituido según un plan que anuncia el de las sociedades, ello significa que la vida es coordinación y jerarquía de elementos entre los cuales el trabajo se divide. Lo social está en el fondo de lo vital. Si en estas sociedades que son ya los organismos individuales el elemento debe estar pronto a sacrificarse al todo; si sucede lo mismo en estas sociedades de sociedades que constituyen, al cabo de una de las dos grandes líneas de la evolución, la abeja y la hormiga; y finalmente, si este resultado se obtiene por el instinto, que no es otra cosa que la prolongación del trabajo organizado de la naturaleza, es que la naturaleza se preocupa de la sociedad más bien que del individuo. Si no ocurre ya lo mismo en el hombre, es que el esfuerzo de invención manifestado en todos los dominios de la vida por la creación de especies nuevas, encuentra únicamente en la humanidad el medio de continuar en los individuos, a los cuales se concede entonces, con la inteligencia, la facultad de iniciativa, la independencia, la libertad. La inteligencia amenaza entonces romper en ciertos puntos la cohesión social, y si la sociedad debe subsistir, hace falta que en estos puntos haya un contrapeso para la inteligencia. No pudiendo ser este contrapeso el instinto mismo, puesto que su lugar está ocupado justamente por la inteligencia, es necesario que una virtualidad de instinto, o si se prefiere el residuo de instinto que subsiste alrededor de la inteligencia, produzca el mismo efecto; este instinto no puede obrar directamente, pero puesto que la inteligencia trabaja a base de representaciones, suscitará representaciones "imaginarias" que contrapesen la representación de lo real y que logren, por medio de la propia inteligencia, contrarrestar el trabajo intelectual. Así puede explicarse la función fabuladora. Si por otra parte desempeña ésta un papel social, debe servir también al individuo, que generalmente tiene interés en velar por la sociedad. Se puede, pues, presumir que bajo su forma original y elemental, aporta al propio individuo un aumento de fuerza. Pero

antes de llegar a este segundo punto, consideremos el primero.

Entre las observaciones recogidas por la "ciencia psíquica" señalamos en otra ocasión el hecho siguiente. Una dama se encontraba en el piso superior de un hotel, y queriendo descender entró en el rellano. La valla destinada a cerrar la caja del ascensor estaba precisamente abierta. Como esta valla no debe abrirse más que cuando el ascensor está parado en el piso, ella creyó, naturalmente, que el ascensor estaba allí, y se precipitó a tomarlo. Bruscamente se sintió arrojada hacia atrás: el hombre encargado de manejar el aparato acababa de aparecer y la rechazaba al rellano. En este momento salió de su distracción y comprobó, estupefacta, que no había allí ni hombre ni aparato. Habiéndose estropeado el mecanismo, la valla se había podido abrir en el piso en que estaba, mientras el ascensor seguía abajo. Iba ella, pues, a precipitarse en el vacío, y una alucinación milagrosa le salvó la vida. No será necesario decir que el milagro se explica fácilmente. La dama había razonado bien sobre un hecho real, porque la valla estaba efectivamente abierta, y por consiguiente el ascensor hubiera debido estar en el piso. Únicamente la habría sacado de su error la percepción del hueco vacío, pero esta percepción hubiera llegado demasiado tarde, habiendo comenzado ya el acto consecutivo al razonamiento correcto. Entonces surgió la personalidad instintiva, sonambúlica, subyacente a la que razona. Había percibido el peligro. Era necesario obrar en seguida. Instantáneamente echó el cuerpo hacia atrás, haciendo brotar al mismo tiempo la percepción ficticia, alucinatoria, que mejor podía provocar y explicar el movimiento en apariencia injustificado.

Imaginemos ahora una humanidad primitiva y sociedades rudimentarias. Para asegurar a estos grupos la cohesión deseada, la naturaleza disponía de un medio bien simple: no tenía más que dotar al hombre de instintos apropiados. Así lo hizo para la hormiga y la abeja, y su éxito fue completo, pues los individuos no viven más que para la comunidad. El trabajo de la naturaleza fue fácil, ya que no tuvo más que seguir su método habitual: el instinto, en efecto, es coextensivo a la vida, y el instinto social, tal y como se encuentra en el insecto, no es más que el espíritu de coordi-

nación y subordinación que anima a las células, tejidos y órganos de todo cuerpo viviente. Pero el empuje vital en la serie de los vertebrados tiende a un florecimiento de la inteligencia y no a un desenvolvimiento del instinto. Cuando el término del movimiento es alcanzado en el hombre, el instinto no queda suprimido, pero sí eclipsado; no queda de él más que una vaga vislumbre alrededor del núcleo plenamente iluminado, o más bien luminoso, que es la inteligencia. En adelante la reflexión permitirá al individuo inventar, a la sociedad progresar. Mas para que la sociedad progrese es necesario que subsista. Invención significa iniciativa, y un llamamiento a la disciplina social. ¿Qué no ocurrirá si el individuo desvía su reflexión del objeto para el cual está hecha, es decir, de la tarea a realizar, a perfeccionar, a renovar, y la dirige sobre sí mismo, sobre la incomodidad que la vida social le impone, sobre el sacrificio que hace por la comunidad? Abandonado al instinto, como la hormiga o la abeja, el hombre habría reunido las condiciones necesarias para el fin exterior que debía alcanzar; hubiera trabajado para la especie, automáticamente, sonambúlicamente. Dotado de inteligencia, abierto a la reflexión, puede volverse sobre sí mismo y no pensar más que en vivir agradablemente. Es indudable que un razonamiento en debida forma le demostrará que le interesa procurar la felicidad de otros; pero han hecho falta siglos de cultura para producir un utilitario como Stuart Mill, y Stuart Mill no ha convencido a todos los filósofos, y todavía menos al común de los hombres. La verdad es que la inteligencia aconsejará por lo pronto el egoísmo. Hacia este lado se precipitará el ser inteligente si nada le detiene. Pero la naturaleza vela. Hace un momento vimos que ante la valla abierta había surgido un guardián, que prohibía la entrada y rechazaba al contraventor. Aquí será un Dios protector de la ciudad, que prohibirá, amenazará, reprimirá. La inteligencia, en efecto, se rige por percepciones presentes, o por los residuos más o menos adornados de percepciones que se llaman recuerdos. Puesto que el instinto no existe ya sino en estado de vestigio, o de virtualidad, puesto que no es bastante fuerte para provocar actos o para impedirlos, deberá suscitar una percepción ilusoria, o al menos una falsificación del recuerdo bastante precisa, bastante impresionante como para que la inteligencia se determine por ella. *Considerada desde este primer punto de*

*vista, la religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia.*

Pero así no logramos tener más que una representación estilizada de lo que efectivamente ocurre. Para mayor claridad, hemos supuesto en la sociedad una brusca revuelta del individuo, y en la imaginación individual, la súbita aparición de un dios que protege o prohibe. Las cosas toman sin duda esta forma dramática en un momento dado y para un cierto tiempo, en una humanidad ya avanzada en el camino de la civilización. Pero la realidad no evoluciona hacia la precisión del drama sino por la intensificación de lo esencial y la eliminación de lo superabundante. De hecho, en los grupos humanos, tal y como han podido salir de las manos de la naturaleza, la distinción entre lo que importa y lo que no importa para la cohesión del grupo no es tan clara, las consecuencias de un acto realizado por el individuo no parecen tan estrictamente individuales, y la fuerza de inhibición que surge en el momento en que el acto se va a realizar no se encarna tan profundamente en una persona. Detengámonos sobre estos tres puntos.

En sociedades como las nuestras hay costumbres y leyes. Sin duda las leyes son con frecuencia costumbres consolidadas; pero una costumbre no se transforma en ley sino cuando ofrece un interés definido, reconocido y formulable; entonces triunfa sobre las demás. Por lo tanto, la distinción entre lo esencial y lo accidental es clara; hay de un lado lo que es simplemente uso y de otro lo que es obligación legal e incluso moral. Ello no puede suceder así en sociedades menos evolucionadas, que no tienen más que costumbres, unas justificadas por una necesidad real, y otras, la mayor parte, debidas al simple azar o a una extensión irreflexiva de las primeras. Aquí todo lo que es usual es necesariamente obligatorio, pues no estando la solidaridad social condensada en leyes, y estándolo menos aun en principios, se difunde por la común aceptación de los usos. Todo lo que es habitual a los miembros del grupo, todo lo que la sociedad espera de los individuos, habrá de tomar, pues, un carácter religioso, ya que el hombre se liga a los demás hombres y se desliga de sí mismo por la observancia de las costumbres, y sólo por este medio. Digamos de paso que de este modo se simplifica mucho la cuestión de las relaciones de la moral con la religión, cuando se estudian las sociedades rudimen-

tarias. Las religiones primitivas no pueden llamarse inmorales o indiferentes a la moral más que si se toma la religión como fue en un comienzo y se la compara con la moral tal y como ha llegado a ser más tarde. Originariamente, la costumbre es toda la moral, y como la religión prohíbe apartarse de ella, la moral es coextensiva a la religión. En vano, pues, se nos objetará que las prohibiciones religiosas no siempre se han referido a lo que nos parece hoy inmoral o antisocial. La religión primitiva, vista por el lado que consideramos antes, es una precaución contra el peligro que se corre, cuando se piensa, de no pensar más que en sí mismo. Es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra la inteligencia.

Por otra parte, la idea de responsabilidad individual está lejos de ser tan simple como podría creerse. Implica una representación relativamente abstracta de la actividad del individuo, que se considera independiente porque se la aísla de la actividad social. Pero primitivamente, es tal la solidaridad entre los miembros del grupo, que todos deben sentirse partícipes, en una cierta medida, de la flaqueza de uno solo, al menos en los casos que consideren graves: el mal moral, si se puede ya emplear este término, hace el efecto de un mal físico que pudiera extenderse de uno a otro y afectar por contaminación a la sociedad entera. Por lo tanto, si surge un poder vengador, será para castigar a la sociedad en su conjunto, sin insistir únicamente en el punto de donde ha partido el mal: el cuadro de la justicia persiguiendo al culpable es relativamente moderno, y nosotros hemos simplificado demasiado las cosas al mostrar al individuo, en el momento de romper el lazo social, cohibido por el temor religioso a un castigo que sufrirá él solo. Es verdad que las cosas tienden a ofrecer esta forma, y que la presentan cada vez más explícitamente, a medida que la religión, fijando sus propios contornos, se hace más francamente mitológica. Por otra parte, el mito lleva siempre la huella de sus orígenes; nunca distingue completamente entre el orden físico y el orden moral o social, entre la regularidad voluntaria, que viene de la obediencia de todos a una ley, y la que manifiesta el curso de la naturaleza. Themis, diosa de la justicia humana, es la madre de las estaciones y de Diké, que representa lo mismo la ley física que la ley moral. De esta confusión apenas si nos hemos liberado nosotros hoy, y su

huella subsiste en nuestro lenguaje. Costumbre y moral, regla en el sentido de constancia y regla en el sentido imperativo, la universalidad de hecho y la universalidad de derecho se expresan casi de la misma manera. ¿No significa la palabra "orden", a la vez arreglo y mandato?

Finalmente, hablábamos de un Dios que surgiría para prohibir, prevenir o castigar. La fuerza moral de donde parte la resistencia y en caso necesario la venganza, se encarnaría, pues, en una persona. Que esa fuerza tiende de modo natural a tomar una forma humana a los ojos de los hombres, es indudable; pero si la mitología es un producto de la naturaleza, es un producto tardío, como las plantas que dan flores; y los comienzos de la religión han sido más modestos. Un examen atento de lo que ocurre en nuestra conciencia nos demuestra que una resistencia intencional, y aun una venganza, nos parecen, en un comienzo, entidades que se bastan a sí mismas; encarnar en un cuerpo definido, como el de una divinidad vigilante y vengadora, es ya para ellas un lujo: la función fabuladora del espíritu no se ejerce, sin duda, con placer artístico, más que sobre representaciones vestidas, pero el espíritu no las forma de primera intención, sino que las toma al principio completamente desnudas. Habremos de insistir sobre este punto, que no ha llamado suficientemente la atención de los psicólogos. No está demostrado que el niño que se da un golpe en una mesa y le devuelve el golpe recibido, vea en ella una persona. Por otra parte, no todos los psicólogos aceptan hoy tal interpretación. Pero después de haber concedido demasiado a la explicación mitológica, no van demasiado lejos tampoco cuando suponen que el niño cede simplemente a una necesidad de golpear, provocada por la cólera. La verdad es que, entre asimilar la mesa a una persona, y percibirla como cosa inerte, hay una representación intermedia que no es ni de una cosa ni de una persona: es la imagen del acto que realiza la mesa al golpear, o mejor, la imagen del acto de golpear, llevando consigo —como un equipaje que llevara a la espalda— la mesa que está detrás. El acto de golpear es elemento de personalidad, pero no es todavía una personalidad completa. El esgrimidor que ve avanzar sobre él la punta de su adversario, sabe muy bien que es el movimiento de la punta lo que arrastra a la espada, la espada la que estira con ella el brazo, el brazo el que alarga el cuerpo al alargarse él mis-

mo. No se tira uno a fondo como es debido ni se aprende a dar un golpe derecho, sino desde el momento que se sienten así las cosas. Colocarlas en el orden inverso es reconstruir, y por consiguiente filosofar; en todo caso es explicitar lo implícito, en lugar de atenerse a las consecuencias de la acción pura, a lo que es inmediatamente dado y verdaderamente primitivo. Cuando leemos en un cartel: "Prohibida la entrada", percibimos inmediatamente la prohibición, que está en plena luz; tras ella, en la penumbra, vagamente imaginado, está el guarda que hará la denuncia. Así las prohibiciones que protegen el orden social son por lo pronto simplemente lanzadas. Es verdad que son ya más que simples fórmulas; son resistencias, presiones y empujes, pero la divinidad que prohíbe y que oculta tras ellas, no aparece sino más tarde, a medida que se completa el trabajo de la función fabuladora. No nos extrañe, pues, encontrar en los no civilizados prohibiciones que son resistencias semifísicas y semimorales a ciertos actos individuales: el objeto que ocupa el centro de un campo de resistencia es llamado, a la vez, "sagrado" y "peligroso" cuando se constituyen estas dos nociones precisas, cuando se hace clara la distinción entre una fuerza de repulsión física y una inhibición moral, hasta entonces posee las dos propiedades fundidas en una sola; es *tabú*, para emplear el término polinesio que nos ha hecho familiar la ciencia de las religiones. ¿Ha concebido la humanidad primitiva el *tabú* de la misma manera que los "primitivos" de hoy? Por lo pronto, entendámonos sobre el sentido de las palabras. No habría habido humanidad primitiva si las especies se hubieran formado por transiciones insensibles; en ningún momento preciso hubiera emergido de la animalidad el hombre; pero tal hipótesis es arbitraria, tropieza con muchas inverosimilitudes y reposa sobre tales equívocos, que la creemos insostenible;[1] si se sigue el hilo conductor de los hechos y de las analogías, se llega más bien a una evolución discontinua, que procede por saltos, obteniendo en cada parada una combinación perfecta en su género, comparable a las figuras que se suceden cuando se da vuelta a un calidoscopio. Hay, pues, un tipo humano primitivo, aunque la especie humana haya podido constituirse por varios saltos convergentes realizados desde diver-

[1] Ver: *La evolución creadora*, principalmente los dos primeros

sos puntos y sin que hayan llegado todos a aproximarse en igual forma a la realización del tipo. Por otra parte, no podríamos comprender hoy el alma primitiva si hubiese habido transmisión hereditaria de los hábitos adquiridos. Nuestra naturaleza moral, tomada en estado bruto, diferiría radicalmente de la de nuestros más lejanos antepasados. Pero, si se habla de hábitos hereditarios, y sobre todo de una transmisión lo bastante regular como para operar una transformación, es todavía por la influencia de ideas preconcebidas, y para satisfacer las exigencias de una teoría. La verdad es que si la civilización ha modificado profundamente al hombre, ha sido acumulando en el medio social, como en un receptáculo, hábitos y conocimientos que la sociedad vierte en el individuo en cada generación. Escarbemos la superficie, borremos todo lo que nos viene de una educación incesante, y en el fondo de nosotros encontraremos la humanidad primitiva o poco menos. ¿Nos ofrecen la imagen de esta humanidad los "primitivos" que observamos hoy? No es probable, pues la naturaleza está recubierta también en ellos por una capa de hábitos que el medio social ha conservado para depositarlos en cada individuo. Pero hay motivo para creer que esta capa es menos espesa que en el hombre civilizado y que deja transparentar más la naturaleza. En efecto, la multiplicación de los hábitos en el curso de los siglos ha debido operarse en ellos de una manera diferente, en la superficie, por un paso de lo análogo a lo análogo y bajo la influencia de circunstancias accidentales; mientras que el proceso de la técnica, de los conocimientos y de la civilización se hace durante períodos bastante largos, en un solo y mismo sentido, en altura, por variaciones que se superponen o se anastomizan, dando así por resultado transformaciones profundas y no ya solamente complicaciones superficiales. Se ve, pues, en qué medida podemos tener por primitiva, absolutamente, la noción del *tabú* que encontramos en los "primitivos" de hoy. Si se supusiera que ha aparecido tal cual es en una humanidad recién salida de las manos de la naturaleza, no se aplicaría a las mismas cosas ni probablemente a tantas cosas. Cada *tabú* debía ser una prohibición en que la sociedad encontraba un interés definido. Irracional desde el punto de vista del individuo, puesto que detenía los actos inteligentes sin dirigirse a la inteligencia, era racional en tanto que ventajoso a la sociedad y a la especie. Es así

como las relaciones sexuales, por ejemplo, han podido ser útilmente reguladas por tabús. Pero justamente porque no se apelaba a la inteligencia individual, y que inclusive se trataba de contrarrestarla, ésta, apoderándose de la noción de *tabú*, ha debido hacer de ella toda suerte de extensiones arbitrarias, por asociaciones de ideas accidentales, y sin preocuparse de lo que podría llamarse la intención original de la naturaleza. Así, suponiendo que el *tabú* haya sido siempre lo que es hoy, no debía de referirse a tan gran número de objetos ni tener aplicaciones tan irracionales. Pero ¿ha conservado su forma original? La inteligencia de los "primitivos" no difiere esencialmente de la nuestra; debe inclinarse, como la nuestra, a convertir lo dinámico en estático y a solidificar las acciones en cosas. Se puede, pues, presumir, que, bajo su influencia, las prohibiciones se han fijado en las cosas a que se referían: no eran sino resistencias opuestas a tendencias; pero como la tendencia tiene frecuentemente un objeto, es del objeto de donde parecen partir, como si residiesen en él, convirtiéndose en un atributo de su substancia. En las sociedades estancadas, esta consolidación se hace definitivamente. Ha tenido que ser menos completa, o en todo caso temporal, en las sociedades en movimiento, donde la inteligencia acabaría por descubrir detrás de la prohibición una persona.

Acabamos de indicar la primera función de la religión, la que interesa directamente a la conservación social. Analicemos la otra. Vamos a verla trabajar todavía por el bien de la sociedad, pero indirectamente, estimulando y dirigiendo las actividades individuales. Por otra parte, su trabajo será más complicado, y tendremos que enumerar sus formas. Pero en esta búsqueda, no corremos peligro de perdernos, porque tenemos el hilo conductor. Hemos de tener siempre presente que el dominio de la vida es esencialmente el del instinto; que en una cierta línea de evolución, el instinto ha cedido una parte de su puesto a la inteligencia; que de ello puede derivarse una perturbación de la vida, y que la naturaleza no tiene entonces otro recurso que oponer la inteligencia a la inteligencia. La representación intelectual que restablece así el equilibrio en provecho de la naturaleza es de orden *religioso*. Comencemos por el caso más simple:

Los animales no saben que deben morir. Sin duda entre ellos hay algunos que distinguen lo muerto de lo vivo; enten-

demos por esto que la percepción de lo muerto y de lo vivo no determina en ellos los mismos movimientos, los mismos actos, las mismas actitudes; pero esto no quiere decir que tengan la idea general de la muerte, como desde luego tampoco la idea general de la vida, ni ninguna otra idea general, por lo menos representada en el espíritu y no simplemente sentida de modo sensorial. Tal animal "se hará el muerto" para escapar a un enemigo, pero somos nosotros quienes designamos así su actitud; en cuanto al animal, no se mueve, porque siente que al moverse atraerá o reavivará la atención, que provocará la agresión, que el movimiento llama al movimiento. Se ha creído encontrar casos de suicidio en los animales; suponiendo que esto no sea un error, hay mucha distancia entre hacer lo que hace falta para morir y saber que por ello se morirá: una cosa es realizar un acto, aun bien combinado, inclusive apropiado, y otra muy distinta imaginar el estado que seguirá a este acto. Pero admitamos inclusive que el animal tenga la idea de la muerte. Ciertamente no se imagina que está destinado a morir y que morirá de muerte natural o de muerte violenta. Para esto necesitaría una serie de observaciones hechas sobre otros animales, después una síntesis, y finalmente un trabajo de generalización que ofrece ya un carácter científico. Suponiendo que el animal pueda realizar tal esfuerzo, lo haría por algún motivo que valiera la pena; pero nada le será más inútil que saber que debe morir. Más bien tiene interés en ignorarlo. Pero el hombre sabe que morirá. Los demás seres vivientes, asidos fuertemente a la vida, adoptan simplemente el impulso de ésta. Aunque no se piensen ellos mismos *sub specie aeterni*, su confianza, avance perpetuo del presente sobre el porvenir, es la traducción de este pensamiento en sentimiento. Pero con el hombre aparece la reflexión, y por consiguiente la facultad de observar sin utilidad inmediata, de comparar entre sí observaciones provisionalmente desinteresadas; en una palabra, la facultad de inducir y generalizar. Comprobando que todo lo que vive en torno suyo acaba por morir, llega a convencerse de que él mismo morirá. La naturaleza, al dotarle de inteligencia, había de llevarle, quisiera o no, a esta convicción. Pero esta convicción viene a atravesarse en el movimiento de la naturaleza. Si el ímpetu vital aparta a los demás seres vivientes de la representación de la muerte, el pensamiento de la muerte debe

amortiguar en el hombre el movimiento de la vida. Este pensamiento podrá encuadrarse más tarde en una filosofía que eleve a la humanidad por encima de sí misma y le dé más fuerza para obrar. Mas, por lo pronto, es deprimente, y lo sería más aun si el hombre no ignorase, seguro como está de perecer, la fecha en que ha de morir. Aunque el acontecimiento ha de producirse, como quiera que a cada instante se comprueba que no se produce, la experiencia negativa continuamente repetida se condensa en una duda apenas consciente, que atenúa los efectos de la certidumbre refleexiva. Es indudable que la certeza de morir, que nace con la reflexión en un mundo de seres vivos hechos para no pensar sino en vivir, contraría la intención de la naturaleza. Ésta va a tropezar con el obstáculo que ha colocado en su propio camino, pero inmediatamente se rehace. A la idea de que la muerte es inevitable, opone la imagen de una continuación de la vida después de la muerte.[1] Esta imagen, suscitada por ella en el mismo campo de la inteligencia donde vino a instalarse la idea depresiva, vuelve a poner las cosas en orden: la neutralización de la idea por la imagen pone así de manifiesto el equilibrio propio de la naturaleza, conteniéndose para no resbalar. Nos encontramos de nuevo, pues, ante el juego peculiar de imágenes y de ideas que nos ha parecido que caracteriza la religión en sus orígenes. *Considerada desde este punto de vista, la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte.*

En esta reacción está tan interesada la sociedad como el individuo. No sólo porque se beneficia del esfuerzo individual y porque este esfuerzo va más lejos cuando la idea de un término no viene a contrariar el impulso, sino también, y sobre todo, porque ella misma tiene necesidad de estabilidad y duración. Una sociedad ya civilizada se acoge a leyes, a instituciones, inclusive a edificios que están hechos para desafiar al tiempo; pero las sociedades primitivas están simplemente "construidas con hombres". ¿En qué pararía su autoridad si no se creyese en la persistencia de las indivi-

[1] No hay que decir que esta imagen no es alucinatoria, más que bajo la forma que toma para el primitivo. Sobre la cuestión general de la supervivencia, hemos explicado puntos de vista en trabajos anteriores; volveremos sobre ellos en éste. Ver capítulo III, página 179 y siguientes, y el capítulo IV, páginas 301-302.

dualidades que la componen? Importa, pues, que los muertos sigan presentes. Más tarde vendrá el culto de los antepasados, y entonces los muertos se aproximarán a los dioses. Mas para esto será necesario que haya dioses, al menos en preparación, que haya un culto, que el espíritu se haya orientado francamente en la dirección de la mitología. En su punto de partida, la inteligencia se representa a los muertos simplemente como mezclados a los vivos en una sociedad en que todavía pueden hacer el bien o el mal.

¿Bajo qué forma les ve sobrevivir? No olvidemos que buscamos en el fondo del alma, por vía de introspección, los elementos constitutivos de una religión primitiva. Alguno de estos elementos ha podido no darse nunca exteriormente en estado puro. Habrá encontrado inmediatamente otros elementos simples, del mismo origen, con los que se habrá combinado; o bien habrá sido tomado, sea completamente solo, sea con otros, para servir de materia al trabajo, infinitamente complejo, de la función fabuladora. Existen así temas simples o complejos proporcionados por la naturaleza, y además mil variaciones ejecutadas sobre ellos por la fantasía humana. A los temas mismos se refieren sin duda las creencias fundamentales que la ciencia de las religiones encuentra por doquiera. En cuanto a las variaciones sobre esos temas, las constituyen los mitos y aun las concepciones teóricas que se diversifican hasta el infinito según los tiempos y los lugares. Es indudable que el tema simple que acabamos de indicar se combina en seguida con otros para dar, antes que los mitos y las teorías, la representación primitiva del alma. Pero ¿existe una forma definida fuera de esta combinación? Si se plantea la cuestión es porque nuestra idea de un alma superviviente del cuerpo recubre hoy la imagen, ofrecida a la conciencia inmediata, de un cuerpo que puede sobrevivirse a sí mismo. Esta imagen existe y basta un ligero esfuerzo para volverla a captar. Es simplemente la imagen visual del cuerpo derivada de la imagen táctil.

Nos hemos habituado a considerar la primera como inseparable de la segunda, como un reflejo o un efecto. En esta dirección se ha efectuado el progreso del conocimiento. Para nuestra ciencia, el cuerpo es esencialmente lo que es para el tacto; tiene una forma y una dimensión determinada, independiente de nosotros; ocupa un determinado lugar en el espacio y no puede cambiar de lugar sin tomarse tiempo

para ocupar una tras otra las posiciones intermedias. La imagen visual que de él tenemos resulta así una apariencia cuyas variaciones hay que corregir sin cesar, para volver a la imagen táctil. Ésta viene a ser la cosa misma, y la otra no hace más que señalarla. Pero no es esta la impresión inmediata. Un espíritu no prevenido pondrá la imagen visual y la imagen táctil en el mismo rango, les atribuirá la misma realidad, y las tendrá por relativamente independientes entre sí. El "primitivo" no tiene más que inclinarse sobre un estanque para percibir su cuerpo tal como lo ve, desprendido del cuerpo que toca. Sin duda el cuerpo que toca es también un cuerpo que ve; esto prueba que la película superficial del cuerpo, que constituye el cuerpo visto, es susceptible de desdoblarse, y que uno de los dos ejemplares queda en el cuerpo táctil. También es cierto que hay un cuerpo despegado del que se toca, cuerpo sin interior, sin peso, transportado instantáneamente al punto donde está. No hay en este cuerpo nada que nos invite a creer que subsiste después de la muerte. Pero si empezamos por establecer en principio que algo debe subsistir, evidentemente ha de ser este cuerpo y no el otro, porque el cuerpo que se toca está aún presente, permanece inmóvil y no tarda en corromperse, mientras que la película visible ha podido refugiarse quién sabe dónde y seguir viviendo. Por consiguiente, la idea de que el hombre sobrevive en estado de sombra o de fantasma, es completamente natural. Ha debido preceder, según creemos, a la idea más refinada de un principio que anima al cuerpo como un soplo, soplo que se ha espiritualizado a su vez poco a poco en el alma (*anima* o *animus*). El fantasma del cuerpo parece incapaz por sí mismo de ejercer influencia en los acontecimientos humanos, y sin embargo es preciso que la ejerza, pues lo que ha hecho creer en la supervivencia es la necesidad de una acción continuada. Pero aquí interviene un nuevo elemento.

No definiremos todavía esta otra tendencia elemental, tan natural como las dos precedentes y que como ellas es una reacción defensiva de la naturaleza. Tendremos que investigar su origen. Por el momento no consideraremos más que sus resultados. Esa tendencia conduce a la representación de una fuerza que se extiende por toda la naturaleza y que se divide entre los objetos y los seres individuales. La ciencia de las religiones considera generalmente como primitiva esa

representación. Se nos habla del "mana" de los polinesios, y su semejante se encuentra en otras partes bajo nombres diversos: "wakanda" entre los sioux, "orenda" entre los iroqueses; "pantang" entre los malayos, etc. Algunos consideran el "mana" como un principio universal de vida, que constituye, para hablar nuestro lenguaje, la substancia de las almas. Según otros es más bien una fuerza que procede del crecimiento, y que el alma, como cualquier otra cosa, puede captar, pero que no pertenece al alma esencialmente. Durkheim, que parece sostener la primera hipótesis, pretende que el "mana" proporciona el principio totémico que mantiene en comunión a los miembros del clan; el alma sería una individualización directa del "totem" y participaría del "mana" por este intermedio. No nos toca elegir entre estas diversas interpretaciones. En general, nos cuesta trabajo considerar primitiva, es decir, natural, una representación que ni siquiera hoy formaríamos naturalmente. Estimamos que lo que fue primitivo no ha dejado de serlo, aunque para volverlo a encontrar sea necesario un esfuerzo interno de profundización. Pero bajo cualquier forma que se tome la representación de que se trata, no tendremos ninguna dificultad en admitir que la idea de una provisión de fuerza de donde la tomarían los seres vivientes y aun buen número de objetos inanimados, es una de las primeras que el espíritu encuentra en su camino cuando sigue una cierta tendencia, natural y elemental, que definiremos más adelante. Tengamos, pues, por adquirida esta noción. He aquí al hombre provisto de lo que más tarde se llamará un alma. ¿Sobrevivirá el alma al cuerpo? No habría ninguna razón para suponerlo si nos hemos de atener a lo que es. Nada dice que un poder como el "mana" deba durar más tiempo que el objeto que lo encierra. Pero si se empieza por establecer que la sombra del cuerpo permanece, nada impedirá atribuirle a la sombra el mismo principio que imprimía al cuerpo la fuerza de obrar. Resultará así una fuerza activa, capaz de influir en los acontecimientos humanos. Tal es la concepción primitiva de la supervivencia.

Desde luego, la influencia ejercida no sería grande si la idea de alma no viniese a juntarse a la de espíritu. Ésta deriva de otra tendencia natural que también habremos de determinar. Démosla también por establecida y comprobemos que entre las dos nociones van a practicarse cambios.

Los espíritus que se supone presentes por todas partes en la naturaleza no se parecerían tanto a la forma humana si no se representase así ya a las almas. Por su parte, las almas desprendidas de sus cuerpos no tendrían influencia en los fenómenos naturales si no fuesen del mismo género que los espíritus y más o menos capaces de tomar lugar entre ellos. Pueden causar daño, pueden prestar servicios, disponen, hasta cierto punto, de lo que llamamos las fuerzas de la naturaleza. En sentido propio y en sentido figurado, producen la lluvia y el buen tiempo. Hay que abstenerse de lo que pueda irritarles y esforzarse por ganar su confianza. Se imaginan mil medios para conquistarlos, comprarlos, hasta engañarlos. Una vez que la inteligencia entra en esta vía, casi no hay absurdo en que no pueda caer. La función fabuladora trabaja ya bastante bien por sí misma. ¡Qué no será si está aguijoneada por el temor y la necesidad! Para evitar un peligro o para obtener un favor se ofrece al muerto todo lo que se cree que desea. Se llegará hasta a cortar cabezas si ello puede serle agradable. Los relatos de los misioneros están llenos de detalles a este respecto. Puerilidades, monstruosidades, la lista de las prácticas inventadas aquí por la estupidez humana es interminable. Si no viéramos más que estas cosas, se sentiría uno tentado a tomar asco a la humanidad. Pero no hay que olvidar que los primitivos de hoy o de ayer, habiendo vivido tantos siglos como nosotros, han tenido tiempo de exagerar y como de exasperar lo que podía haber de irracional en las tendencias elementales, bastante naturales. Los verdaderos primitivos eran sin duda más sensatos, si se atenían a la tendencia y a sus efectos inmediatos. Todo cambia, y como antes decíamos, el cambio se hace en superficie si no es posible hacerlo en profundidad. Hay sociedades que progresan, probablemente aquellas que por condiciones de existencia desfavorables se han visto obligadas a cierto esfuerzo para vivir y que de tanto en tanto han consentido en acentuar su esfuerzo para seguir a un iniciador, a un inventor, a un hombre superior. El cambio aquí es un aumento de intensidad; la dirección es relativamente constante y encaminada a una eficacia cada vez mayor. Hay, también, sociedades que conservan su nivel, necesariamente bastante bajo. Como a pesar de todo cambian, se produce en ellas, no una intensificación, que sería un progreso cualitativo, sino una multiplicación o una exageración de lo primitivamente

dado: la invención, si se puede aún emplear esta palabra, no exige ya esfuerzo. De una creencia que respondía a una necesidad se pasa a una creencia nueva, que se parece exteriormente a la precedente, y que acentúa en ella tal o cual carácter superficial, pero que ya no sirve para nada. Desde ese momento se amplía sin cesar, pero dando siempre vueltas al mismo tema. Por el doble efecto de la repetición y de la exageración, lo irracional se convierte en absurdo y lo extraño en monstruoso. Por otra parte, estas sucesivas extensiones se han debido realizar también por individuos; pero aquí ya no había necesidad de superioridad intelectual para inventar, ni para aceptar la invención. Bastaba la lógica de lo absurdo, lógica que conduce al espíritu cada vez más lejos, a consecuencias cada vez más extravagantes, cuando parte de una idea extraña sin referirla a un origen que pueda explicar su rareza e impedir su proliferación. Todos hemos tenido ocasión de encontrar algunas de esas familias muy unidas, muy satisfechas de sí mismas, que se mantienen aparte, por timidez o por desdén. No es raro observar en ellas ciertos hábitos extravagantes, fobias o supersticiones que podrían llegar a ser graves si continuasen fermentando en vaso cerrado. Cada una de esas singularidades tiene su origen. Es una idea que se le ha ocurrido un día a tal o cual miembro de la familia y que los otros han aceptado por espíritu familiar. Se trata, por ejemplo, de un paseo que se ha dado un domingo, que se ha repetido el domingo siguiente, y que se ha impuesto entonces para todos los domingos del año. Si desgraciadamente se dejase de hacer una vez, quién sabe lo que podría ocurrir. Para repetir e imitar, para fiarse, basta dejarse llevar; es la crítica lo que exige un esfuerzo. Tomad algunos centenares de siglos, en lugar de algunos años, aumentad enormemente las pequeñas excentricidades de una familia que se aísla, y os representaréis sin esfuerzo lo que ha debido de ocurrir en sociedades primitivas que han permanecido cerradas y satisfechas de su suerte, en lugar de abrir sus ventanas hacia fuera, en lugar de expulsar los miasmas a medida que se formaban en su atmósfera y hacer un esfuerzo constante por ampliar su horizonte.

Acabamos de determinar dos funciones esenciales de la religión, y en el curso de nuestro análisis hemos encontrado

tendencias elementales que creemos deben explicar las formas generales que la religión ha tomado. Pasemos al estudio de estas formas generales, y de esas tendencias elementales. Desde luego, nuestro método no ha de variar. Damos por sentada una cierta actividad instintiva, y haciendo surgir entonces la inteligencia, vemos si de ella deriva una perturbación peligrosa; en este caso, el equilibrio se restablece probablemente por representaciones que el instinto suscita en el seno de la inteligencia perturbadora; si tales representaciones existen, son las ideas religiosas elementales. Por ejemplo, el empuje vital ignora la muerte. Si bajo su presión brota la inteligencia, aparece la idea de la inevitabilidad de la muerte: para dar a la vida su impulso, se levanta una representación antagónica; y de ahí surgirán las creencias primitivas respecto a la muerte. Pero si la muerte es el accidente por excelencia, ¡a cuántos otros accidentes no está expuesta la vida humana! La misma aplicación de la inteligencia a la vida: ¿no abre la puerta a lo imprevisto e introduce el sentimiento del peligro? El animal está seguro de sí mismo. En él nada se interpone entre el fin y el acto. Si su presa está ahí, se arroja sobre ella. Si está al acecho, su espera es una acción anticipada y forma un todo indiviso con el acto que realiza. Si el fin definitivo es lejano, como ocurre cuando la abeja construye su colmena, el animal ignora ese fin; no ve más que el objeto inmediato, y el impulso que toma conscientemente es coextensivo al acto que se propone cumplir. En cambio, lo característico de la inteligencia es combinar medios con vistas a un fin lejano y emprender lo que no se siente enteramente capaz de realizar. Entre lo que hace y el resultado que quiere obtener, hay frecuentemente, en el espacio y en el tiempo, un intervalo que deja amplio lugar al accidente. Ella comienza, y para que termine hace falta, según la expresión consagrada, que las circunstancias se presten. De este margen de imprevisto puede desde luego tener pleno conocimiento. El salvaje que arroja su flecha no sabe si dará en el blanco; no hay aquí continuidad entre el gesto y el resultado, como cuando el animal se precipita sobre su presa; hay un vacío, abierto al accidente, atrayendo lo imprevisto. Sin duda, en teoría, esto no debiera ser así. La inteligencia está hecha para obrar mecánicamente sobre la materia y por lo tanto se representa mecánicamente las cosas. Postula así el mecanicismo univer-

sal y concibe virtualmente una ciencia perfecta que permita prever, en el momento en que el acto se inicia, todo lo que ha de encontrar hasta alcanzar su fin. Pero es esencial de semejante ideal el no ser jamás realizado y servir a lo sumo de estimulante al trabajo de la inteligencia. De hecho, la inteligencia humana ha de atenerse a una acción muy limitada sobre una materia que conoce muy imperfectamente. Ahora bien, el empuje vital está ahí y no acepta la espera ni admite el obstáculo. Poco le importa el accidente, lo imprevisto, en una palabra, lo indeterminado tendido a lo largo del camino. Procede por saltos y no ve más que el término, devorando el impulso al intervalo. Sin embargo, de esta anticipación es necesario que tenga conocimiento la inteligencia. En efecto, va a surgir una representación, la de los poderes favorables que se superpondrán o sustituirán a las causas naturales, y que prolongarán en acciones queridas por ellos, conforme a nuestros deseos, la acción naturalmente iniciada. Hemos puesto en movimiento un mecanismo, he ahí el comienzo: el mecanismo reaparece en la realización del efecto deseado: he ahí el fin: entre los dos se introduce una garantía extramecánica de éxito. Claro que así como imaginamos poderes amigos que se interesan por nuestro buen éxito, la lógica de la inteligencia exigirá que establezcamos causas antagónicas, poderes desfavorables, para explicar nuestro fracaso. Esta última creencia tiene, por otra parte, su utilidad práctica; estimula indirectamente nuestra actividad, incitándonos a estar en guardia. Pero esto es derivado, yo diría que casi decadente. La representación de una fuerza que estorba es apenas posterior a la de una fuerza que ayuda; si ésta es natural, la otra se deduce de ella como una consecuencia inmediata; sobre todo en las sociedades estancadas, como las que nosotros llamamos hoy primitivas, donde las creencias se multiplican indefinidamente por vía de analogía, sin tener en cuenta su origen. El empuje vital es optimista. Todas las representaciones religiosas que directamente salen de él, podrán definirse de la misma manera: *son reacciones defensivas de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de un margen desalentador de imprevisibilidad entre la iniciativa tomada y el efecto deseado.*

Cualquiera de nosotros puede, si le place, hacer la experiencia; verá bajo sus ojos nacer la superstición, hija de la voluntad de éxito. Colocad una suma de dinero en un nú-

mero de la ruleta y esperad que la bola llegue al término de su carrera: en el momento en que quizás, a pesar de sus vacilaciones, va a detenerse en el número escogido por vosotros, vuestra mano avanza para empujarla, después para detenerla; es vuestra propia voluntad, proyectada fuera de vosotros, la que llena el intervalo entre la decisión que ha tomado y el resultado que espera, y de este modo pretende eliminar el accidente. Frecuentad ahora las casas de juego, familiarizaos con ellas, y pronto vuestra mano renunciará a moverse; vuestra voluntad se replegará sobre sí misma; pero a medida que la voluntad abandona el puesto, se instala en su lugar una entidad que emana de ella y recibe de ella una delegación; es la vena, en que se transfigura la resolución de ganar. La suerte no es una persona completa; para crear una divinidad hace falta algo más, pero tiene ciertos elementos de la divinidad, los suficientes para que os confiéis a ella.

A un poder de este género apela el salvaje para que su flecha dé en el blanco. Franquead las etapas de una larga evolución y tendéis a los dioses protectores de la ciudad, que deben asegurar la victoria a los combatientes.

Pero notad que en todos los casos se disponen las cosas por medios racionales, sobre la base de una consecuencia mecánica de causas y efectos. Se comienza por hacer lo que depende de uno; y sólo cuando nos sentimos ya incapaces de ayudarnos a nosotros mismos confiamos a un poder extramecánico el acto del cual no nos sentimos de ningún modo dispensados, aun cuando nos hubiésemos colocado desde el comienzo bajo la invocación de ese poder, puesto que lo creíamos presente. Pero lo que en este caso puede engañar al psicólogo, es que la única causalidad de que se habla es de la segunda. De la primera no se dice nada, porque se sobreentiende que rige los actos realizados con la materia por instrumento; y la creencia que se tiene en ella, es tan evidente, que de nada serviría traducira en palabras y explicarla, a menos que existiera ya una ciencia capaz de sacar provecho de ello. En cambio resulta cómodo pensar en la segunda causalidad, porque al menos se encuentra en ella un aliento y un estímulo. Si la ciencia proveyese al no civilizado de un dispositivo que le procurara la seguridad matemática de dar en el blanco, a lo que se atendría sería a la causalidad mecánica (suponiendo, claro está, que pudiese

renunciar instantáneamente a hábitos espirituales inveterados). En espera de esta ciencia, su acción saca de la causalidad mecánica todo lo que puede. Él tiende su arco y apunta; pero su pensamiento se dirige más bien a la causa extramecánica que debe conducir la flecha a donde sea necesario. A falta del arma con que estaría seguro de alcanzar su objeto, su creencia en esa fuerza le da la confianza que le permite apuntar mejor.

La actividad humana se desarrolla en medio de acontecimientos en que influye y de que también depende. Éstos son previsibles en partes, y en una gran parte, imprevisibles. Como nuestra ciencia amplía cada vez más el campo de nuestra previsión, imaginamos en el límite una ciencia integral, para la cual no haya ya imprevisibilidad. Por eso, a los ojos del pensamiento reflexivo del hombre civilizado (y ya veremos que no ocurre totalmente así por lo que se refiere a su representación espontánea) el encadenamiento mecánico de causas y efectos, de que adquiere noción cuando obra sobre las cosas, debe extenderse a la totalidad del universo. No admite que el sistema de explicación que conviene a los hechos físicos a su alcance, deba ceder el sitio, cuando se aventura más lejos, a un sistema totalmente diferente, el sistema que usa en la vida social cuando atribuye a intenciones buenas o malas, amistosas u hostiles, la conducta de los otros hombres con respecto a él. Si lo hace, es sin saberlo y sin confesárselo a sí mismo. Pero el no civilizado, que no dispone más que de una ciencia inextensible, cortada a la medida exacta de la acción que ejerce sobre la materia, no puede arrojar en el campo de lo imprevisible una ciencia virtual que le cubriría totalmente y que abre inmediatamente amplias perspectivas a su ambición. Lejos de desorientarse, extiende a este dominio el sistema de explicación que usa en sus relaciones con sus semejantes, creyendo así encontrar poderes amigos, y estar expuesto a influencias maléficas. En todo caso no tendrá que ocuparse de un mundo que le es completamente extraño. Claro que si genios buenos y malos han de continuar la acción que ejerce sobre la materia, parecerá que influyen en la propia acción. Nuestro hombre, pues, hablará como si no contase de ningún modo, ni siquiera por lo que depende de él, con un encadenamiento mecánico de causas y efectos. Pero si no creyese en tal encadenamiento, no le veríamos hacer, cuando obra, todo lo nece-

sario para provocar mecánicamente el resultado. Ahora bien, trátese de salvajes o de civilizados, si se quiere saber el fondo de lo que un hombre piensa, hay que tener en cuenta lo que hace y no lo que dice.

En los libros que ha consagrado a la "mentalidad primitiva", tan interesantes e instructivos, el señor Lévy-Bruhl insiste sobre la "indiferencia de esta mentalidad hacia las causas segundas", sobre su recurso inmediato a "causas místicas". "Nuestra actividad diaria —dice— implica una tranquila y perfecta confianza en la invariabilidad de las leyes naturales. Muy diferente es la actitud espiritual del primitivo. La naturaleza en cuyo medio vive, se le presenta bajo un aspecto muy diferente. Todos los objetos y todos los seres están implicados en ella en una red de participaciones y de exclusiones místicas."[1] Y un poco más adelante: "Lo que varía en las representaciones colectivas son las fuerzas ocultas a que se atribuye la enfermedad o la muerte cuando éstas ocurren. Ya es un hechicero el culpable, ya el espíritu de un muerto, ya fuerzas más o menos definidas o individualizadas: lo que siempre es semejante y casi podría decirse idéntico, es la relación preexistente entre la enfermedad y la muerte de una parte y un poder invisible de la otra."[2] En apoyo de esta idea, el autor aporta testimonios concordantes de viajeros y misioneros, y cita los ejemplos más curiosos.

Pero hay un primer punto sorprendente, y es que en todos los casos alegados, el efecto de que se habla, atribuido por el primitivo a una causa oculta, es un acontecimiento concerniente al hombre, especialmente un accidente ocurrido a un hombre, y más concretamente aun, la muerte o la enfermedad de un hombre. Nunca se estudia la acción de lo inanimado sobre lo inanimado (a menos que se trate de fenómenos meteorológicos o de otra clase que interesen al hombre). Nada nos dice que el primitivo, al ver el viento curvar un árbol, a la ola haciendo rodar los guijarros, a su propio pie levantar polvo, haga intervenir otra cosa que lo que nosotros llamamos la causalidad mecánica. La relación constante entre el antecedente y el consecuente, que él percibe, no puede dejar de sorprenderle: esta relación le basta en esos casos, y no vemos que la sustituya por una causali-

[1] *La mentalidad primitiva*, París, 1922, págs. 17-18.
[2] Ibid, pág. 24.

dad "mística" ni que la superponga a aquélla. Vayamos más lejos; dejemos de lado los hechos físicos a que asiste el primitivo como espectador indiferente: ¿no se puede decir también de él que: "su actividad diaria implica una perfecta confianza en la invariabilidad de las leyes naturales"? Sin ella no contaría con la corriente del río para llevar su canoa, con la tensión del arco para lanzar su flecha, con el hacha para cortar el tronco del árbol, con sus dientes para morder o con sus piernas para andar. Puede no representarse de modo explícito esta causalidad natural, y no tiene ningún interés en hacerlo, no siendo físico ni filósofo; pero tiene fe en ella y la toma por soporte de su actividad. Vayamos más lejos aun. Cuando el primitivo apela a una causa mística para explicar la muerte, la enfermedad o cualquier otro accidente, ¿cuál es en realidad la operación que realiza? Ve, por ejemplo, que un hombre cae muerto por un fragmento de roca desprendido durante una tempestad. ¿Niega que la roca estuviera hendida, que el viento haya arrancado la piedra, que el choque haya roto un cráneo? Evidentemente, no. Comprueba, como nosotros, la acción de estas causas secundarias. ¿Por qué, pues, introduce una "causa mística", como la voluntad de un espíritu o de un hechicero, para erigirla en causa principal? Mírese esto de cerca: se verá que lo que el primitivo explica aquí como causa "sobrenatural" no es el efecto físico, sino su *significación humana*, su importancia para el hombre, y más particularmente para un hombre determinado; el hombre aplastado por la piedra. Nada hay de ilógico, ni por consiguiente de "prelógico", ni siquiera que testimonie "impermeabilidad a la experiencia", en la creencia de que una causa debe ser proporcionada a su efecto, y que una vez comprobada la hendidura de la roca, la dirección y violencia del viento —cosas puramente físicas e indiferentes a la humanidad—, queda por explicar el hecho, capital para nosotros, que es la muerte de un hombre. La causa contiene eminentemente al efecto, decían antes los filósofos; y si el efecto tiene una significación humana considerable, la causa debe tener al menos una significación igual; en todo caso es del mismo orden; es una *intención*. No hay duda de que la educación científica deshabitúa al espíritu de esta manera de razonar, pero ella es natural, persiste en el civilizado y se manifiesta siempre que no intervenga una fuerza antagónica. Hacíamos notar que el jugador que juega a un número

de la ruleta atribuye el éxito o el fracaso a la suerte o a la desgracia, es decir, a una intención favorable o desfavorable; no dejará de explicar por causas naturales todo lo que sucede desde el momento en que coloca el dinero hasta que la bola se para; pero a esta causalidad mecánica agregará, al final, una elección semivoluntaria que haga juego con la suya: el efecto último será así de la misma importancia y del mismo orden que la primera causa, que había sido igualmente una elección. Comprendemos, por otra parte, el origen práctico de este razonamiento tan lógico, cuando vemos al jugador insinuar un movimiento de la mano para detener la bola: la voluntad de ganar o la resistencia a esta voluntad, la hace objetiva en la suerte o en la mala suerte, para encontarse así ante un poder aliado o enemigo y para dar al juego todo su interés. Pero más chocante aun es la semejanza entre la mentalidad del civilizado y la del primitivo cuando se trata de hechos como los que acabamos de citar; la muerte, la enfermedad, el accidente grave. Un oficial que tomó parte en la Gran Guerra nos decía que siempre había visto a los soldados temer a las balas más que a los obuses, no obstante ser mucho más mortífero el tiro de artillería. Es que con la bala se siente uno apuntado, y hace a pesar suyo el razonamiento siguiente: "para producir este efecto de la muerte o la herida grave, tan importante para mí, hace falta una causa de la misma importancia, hace falta una intención". Un soldado que fue alcanzado precisamente por un casco de obús, nos contaba que su primer movimiento fue gritar: "¡Qué cosa más idiota!" Que el casco de un obús, proyectado por una causa puramente mecánica, y que podía alcanzar a cualquiera o a nadie, hubiese venido sin embargo a herirle, precisamente a él, era una cosa ilógica para su inteligencia espontánea. Al hacer intervenir la "mala suerte" manifestaba mejor aun el parentesco de esta inteligencia espontánea con la mentalidad primitiva. Una representación tan rica de materia como es la idea de un brujo o de un espíritu, pierde sin duda la mayor parte de su contenido al convertirse en la de la "mala suerte"; sin embargo subsiste, no está completamente vacía, y por consiguiente las dos mentalidades no difieren esencialmente entre sí.

Los diversos ejemplos de "mentalidad primitiva" que el señor Lévy-Bruhl ha acumulado en sus obras, se agrupan bajo un cierto número de epígrafes. Los más numerosos son

los que según el autor demuestran la obstinación del primitivo en no admitir nada fortuito. Si cae una piedra y viene a aplastar a un transeúnte, es que un espíritu maligno la ha tirado; no ha habido azar. Si un hombre es arrancado de su canoa por un caimán, es que ha sido hechizado; no hay azar. Si un guerrero es muerto o herido por una lanzada, es que no estaba en estado de pararla, es que se había lanzado contra él un sortilegio. No hubo azar.[1] La fórmula se repite tan a menudo en el señor Lévy-Bruhl, que se puede considerar que ofrece uno de los caracteres esenciales de la mentalidad primitiva. Pero, diremos al eminente filósofo: al reprochar al primitivo que no cree en el azar, o por lo menos al sentar como un rasgo característico de su mentalidad el que no cree en él, ¿no admite usted que hay azar?, y al admitirlo, ¿está usted seguro de no caer en esa mentalidad primitiva que critica y que en todo caso quiere usted distinguir esencialmente de la suya? Comprendo perfectamente que usted no hace del azar una fuerza activa. Pero si para usted no fuera nada, no hablaría usted de él. Tendría usted por tan inexistentes la palabra como la cosa. Ahora bien, la palabra existe, usted la usa, y representa algo para usted, como desde luego para todos nosotros. Preguntémonos lo que puede representar. Una enorme teja, arrancada por el viento, cae y mata a un transeúnte. Nosotros decimos que esto es un azar. ¿Diríamos eso si la teja se hubiese roto simplemente contra el suelo? Tal vez, pero ello sería porque pensaríamos vagamente en un hombre que habría podido encontrarse allí, o porque, por una u otra razón, ese punto especial de la acera nos interesa particularmente, de tal manera que la teja parece haberlo *escogido* para caer allí. En los dos casos, no hay azar en el accidente sino porque está en juego un interés humano y porque las cosas han sucedido como si se hubiese tomado al hombre en consideración[2], ya para prestarle un servicio, ya más bien con intención de causarle daño. Pensad únicamente en el viento que arranca la teja, en la teja que cae sobre la acera, en el choque de la teja contra el suelo, y no veréis más que mecanismo; el azar se desvanece. Para que éste intervenga, es necesario que el efecto tenga

[1] Ver en particular *La mentalidad primitiva*, págs. 28, 36, 45. Cf. *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, pág. 73.

[2] Hemos desarrollado esta concepción del azar en un curso profesado en el Colegio de Francia en 1898.

una significación humana y que esta significación recaiga sobre la causa y la tiña, por decirlo así, de humanidad. El azar es, pues, el mecanismo comportándose como si tuviese una intención. Se dirá quizás que precisamente porque empleamos la palabra cuando las cosas ocurren *como si* hubiese habido intención, no suponemos entonces una intención real, sino que, por el contrario, reconocemos que todo se explica mecánicamente: y esto sería muy justo si no hubiese otro pensamiento que el reflexivo, plenamente consciente. Pero por debajo de él hay un pensamiento espontáneo y semiconsciente, que al encadenamiento mecánico de causas y efectos superpone algo muy diferente, no ciertamente para dar cuenta de la caída de la teja, sino para explicar que la caída haya coincidido con el paso de un hombre, que haya elegido precisamente este instante. El elemento de elección o de intención es lo más limitado posible, retrocede a medida que la reflexión quiere asirlo, es fugitivo y hasta evanescente; pero si no existiera, no se hablaría más que de mecanismo y no se mencionaría el azar. El azar es, pues, una intención vaciada de su contenido. No es más que una sombra, pero la forma permanece a falta de la materia. ¿Estamos aquí ante una de esas representaciones que llamamos "realmente primitivas", espontáneamente formadas por la humanidad en virtud de una tendencial natural? No completamente. Por espontánea que sea todavía, la idea del azar no llega a nuestra conciencia sino después de haber atravesado la capa de experiencias acumuladas que la sociedad deposita en nosotros desde el momento que nos enseña a hablar. En este mismo trayecto pierde su sentido. Una ciencia cada vez más mecanicista expulsa de ella lo que contenía de finalidad. Habrá, pues, que rellenarla, darle un cuerpo, si se quiere reconstituir la representación original. El fantasma de intención llega a ser entonces una intención viva. Inversamente, habrá que dar a esta intención viva demasiado contenido, llenarla exageradamente de materia para obtener las entidades maléficas o benéficas en que piensan los no civilizados. Nunca lo repetiremos demasiado; estas supersticiones implican generalmente un abultamiento, una hinchazón, en una palabra, algo de caricaturesco. Denotan generalmente que el medio se ha separado de su fin. Una creencia útil al comienzo, estimuladora de la voluntad, se traslada del objeto en que tenía su razón de ser a objetos nuevos donde

no sirve ya para nada, donde inclusive puede resultar perjudicial. Habiéndose multiplicado perezosamente, por una imitación de sí misma completamente exterior, tendrá ahora por efecto estimular la pereza. Sin embargo, no exageremos. El primitivo rara vez se siente dispensado de obrar por ella. Los indígenas del Camerún acuden a los brujos únicamente cuando uno de ellos es devorado por un cocodrilo; pero el señor Lévy-Bruhl, que refiere el hecho, añade, apoyándose en el testimonio de un viajero, que los cocodrilos del país no atacan casi nunca al hombre. Estemos seguros de que allí donde el cocodrilo sea realmente peligroso, el indígena se abstendrá como nosotros de entrar en el agua: el animal le inspirará entonces miedo, con maleficio o sin él. No es menos cierto que para pasar de esta "mentalidad primitiva" a estados de alma como los nuestros, hay por lo general dos operaciones que realizar. Por lo pronto hay que suponer abolida toda nuestra ciencia. Después hay que abandonarse a cierta pereza y renunciar a una explicación que se adivina más razonable, pero que exige un mayor esfuerzo de inteligencia y sobre todo de voluntad. En numerosos casos basta una de estas operaciones; en otros debemos combinar las dos.

Consideremos, por ejemplo, uno de los más curiosos capítulos del señor Lévy-Bruhl, el que trata de la primera impresión producida en los primitivos por nuestras armas de fuego, nuestra escritura, nuestros libros, en fin, lo que nosotros les llevamos. Esta impresión empieza por desconcertarnos. Estaríamos tentados, en efecto, de atribuirla a una mentalidad diferente de la nuestra. Pero a medida que borramos de nuestro espíritu la ciencia gradual y casi inconscientemente adquirida, la explicación "primitiva" nos parecerá más natural. He aquí gentes ante las cuales un viajero abre un libro, diciéndoles que da informaciones. Deducen que el libro habla y que acercándoselo al oído percibirán su sonido. Pero esperar otra cosa de un hombre extraño a nuestra civilización, es pedirle mucho más que una inteligencia como la de la generalidad de nosotros, más aun que una inteligencia superior, más que genio; es querer que reinvente la escritura. Porque si él se representase la posibilidad de inscribir un discurso en una hoja de papel, tendría el principio de una escritura alfabética o más generalmente fonética; habría llegado, de golpe, a un punto que no ha podido alcanzarse entre los civilizados sino por los esfuerzos mucho tiempo acumu-

lados de un gran número de hombres superiores. No hablemos, pues, aquí de espíritus diferentes del nuestro. Digamos simplemente que ignoran lo que nosotros hemos aprendido.

Hay, además añadíamos, casos en que la ignorancia va acompañada de una repugnancia al esfuerzo. Tales son los que el señor Lévy-Bruhl ha clasificado bajo el epígrafe "ingratitud de los enfermos". Los primitivos que han sido cuidados por médicos europeos no les guardan gratitud; más aun, esperan del médico una retribución, como si fueran ellos quienes hubieran prestado el servicio. Pero no teniendo ninguna idea de nuestra medicina, no sabiendo lo que es una ciencia que es también un arte; viendo, por otra parte, que el médico está lejos de curar siempre a su enfermo; considerando, finalmente, que le dedica tiempo y esfuerzo, ¿cómo no ha de pensar el primitivo que el médico tiene algún interés, desconocido por ellos, para hacer lo que hace? Y también, en lugar de esforzarse para salir de su ignorancia, ¿cómo no han de adoptar naturalmente la interpretación que primeramente se les ocurre y de que pueden sacar provecho? Yo se lo pregunto al autor de *La mentalidad primitiva*, y evocaré un recuerdo muy antiguo, apenas más viejo, sin embargo, que nuestra vieja amistad. Yo era niño, y tenía mala dentadura. Forzosamente había que llevarme a veces al dentista, quien en el acto se ensañaba contra el diente culpable, y lo arrancaba sin piedad. Esto, sea dicho entre nosotros, no me causaba gran daño, porque se trataba de dientes que habían de caerse solos; pero antes siquiera de instalarme en el sillón de báscula, ya lanzaba yo gritos espantosos, para empezar. Mi familia había encontrado el medio de hacerme callar. El dentista echaba ruidosamente una moneda de cincuenta céntimos, cuyo poder de compra era entonces de diez caramelos, en el vaso que había de servir para enjuagarme la boca después de la operación (pues la asepsia era desconocida en esos tiempos tan lejanos). Yo tenía seis o siete años y no era ni más ni menos tonto que otro niño cualquiera. Por fuerza habría debido adivinar que había un acuerdo entre el dentista y mi familia para comprar mi silencio y que en torno mío se conspiraba para mi bien. Ello hubiera exigido un ligero esfuerzo de reflexión, y yo prefería no hacerlo, probablemente por pereza, y quizás también por no tener que cambiar de actitud frente a un hombre contra el cual —y ahora sí que puede decirse— yo sentía dentera. Mi

ojeriza y mi pereza me inclinaban simplemente a no pensar, y la idea que debía de hacerme del dentista se dibujaba en mi espíritu por sí misma con trazos luminosos. Evidentemente era un hombre cuyo mayor placer consistía en arrancar dientes, y que llegaba hasta a pagar por esto la suma de cincuenta céntimos.

Pero cerremos este paréntesis y resumamos. En el origen de las creencias que acabamos de estudiar, hemos encontrado una reacción defensiva de la naturaleza contra un descorazonamiento que tendría su fuente en la inteligencia. Esta reacción suscita, en el seno de la propia inteligencia, imágenes e ideas que entorpecen la representación deprimente, o que le impiden actualizarse. Surgen entidades que no tienen necesidad de ser personalidades completas; les basta tener intenciones o coincidir con ellas. Creencia, pues, significa esencialmente confianza: el origen primero no es el temor, sino una seguridad contra el temor. Y por otra parte, lo que la creencia toma primeramente por objeto no es necesariamente una persona: le basta un antropomorfismo parcial. Tales son los dos puntos que nos sorprenden cuando consideramos la actitud natural del hombre frente a un porvenir en que piensa por lo mismo que es inteligente, y que le alarmaría por lo que encuentra en él de imprevisible si se atuviese a la representación que de él le da la pura inteligencia. Pero estas son también las dos comprobaciones que se pueden hacer en casos en que no se trata ya del porvenir sino del presente, y en que el hombre es el juguete de fuerzas enormemente superiores a la suya. A esta clase pertenecen los grandes trastornos, un temblor de tierra, una inundación, un huracán. Una teoría ya antigua hacía nacer la religión del temor que en semejantes casos nos inspira la naturaleza: *Primus in orbe deos fecis timor*. Se ha ido demasiado lejos rechazándola completamente: La emoción del hombre ante la naturaleza entra seguramente en cierta medida en el origen de las religiones. Pero, repitamos, la religión no es tanto el temor como una reacción contra el temor, y no es inmediatamente creencia en dioses. No será inútil proceder aquí a esta doble verificación, que no sólo confirmará nuestro análisis precedente, sino que nos permitirá apreciar de cerca esas entidades que, como decíamos, participan de la personalidad sin ser todavía personas. Los dioses de la mitología podrán salir de ellas; se les obtendrá por vía de

enriquecimiento. Pero también se sacará de ellas, empobreciéndolas, esa fuerza impersonal que los primitivos ponen, según se nos dice, en el fondo de las cosas. Sigamos, pues, nuestro método habitual. Preguntemos a nuestra propia conciencia, desembarazada de lo adquirido, vuelta a su simplicidad original, cómo replica a una agresión de la naturaleza. La observación de sí misma es aquí muy difícil a causa de la instantaneidad de esos graves acontecimientos; las ocasiones que tiene de ejercerse a fondo son desde luego raras. Pero ciertas impresiones de otra época, de que no hemos conservado más que un recuerdo confuso, y que eran ya superficiales y vagas, llegarán quizás a ser más claras y tomarán más relieve si las completamos por la observación que hizo de sí mismo un maestro de la ciencia psicológica. William James se encontraba en California con ocasión del terrible terremoto de abril de 1906 que destruyó una parte de San Francisco. He aquí la traducción, bastante imperfecta, de las páginas verdaderamente intraducibles que escribió con tal motivo:

Cuando abandoné Harvard para ir a la Universidad de Stanford en diciembre, el último "adiós", o poco menos, fue el de mi viejo amigo B..., californiano: "Espero, me dijo, que mientras se encuentre usted allí, le obsequien con un poquito de terremoto, de modo que trabe usted conocimiento con esta peculiar institución californiana."

En consecuencia, cuando el 18 de abril, a las 5 y 30 de la mañana, estando en mi pequeño departamento de la ciudad universitaria de Stanford, acostado todavía, pero despierto, me di cuenta de que la cama empezaba a oscilar, mi primer sentimiento fue reconocer alegremente la significación del movimiento:

"¡Caramba!, me dije, ¡pero si este es el terremoto de B... ! ¡Así es que por fin ha venido!" Después, como iba *in crescendo*: "¡Caracoles; para terremoto resulta que este es bastante decente!"

Todo el terremoto no duró más de 48 segundos, según nos informó más tarde el Observatorio de Lick. Esto fue aproximadamente lo que me pareció a mí que duraba, aunque hubo quienes creyeron más largo el intervalo. En mi caso, sensación y emoción fueron tan fuertes, que en los pocos momentos que duró el acontecimiento no tuve tiempo de pensar, ni de reflexionar, ni de decidir.

Mi emoción fue enteramente de alegría y admiración: alegría ante la intensidad de vida que podía adquirir una idea abstracta, una pura combinación verbal, como "temblor de tierra", una vez traducida en realidad sensible y convertida en objeto de una verificación concreta; admiración ante el hecho de que una casita de

madera pudiera resistir, a despecho de semejante sacudida. Ni sombra de miedo; simplemente un placer extremado, con deseos de dar mi bienvenida.

Estuve a punto de gritar: "¡Duro!, ¡más fuerte!"

En cuanto pude pensar, discerní retrospectivamente ciertas modalidades muy particulares en la reacción de mi conciencia ante el fenómeno. Era una cosa espontánea, y por decirlo así, inevitable e irresistible.

Por lo pronto, personifiqué el terremoto en una entidad permanente e individual. Se trataba *del* terremoto de la predicción de mi amigo B..., terremoto que había estado tranquilo, que se había contenido durante todos los meses anteriores para, finalmente, en esta memorable madrugada de abril, invadir mi habitación y afirmarse enérgica y triunfalmente. Además, venía *hacia mí* directamente. Se deslizó hacia el interior, detrás de mí; y una vez en la habitación, se quedó conmigo a solas, pudiendo así manifestarse de modo convincente. Nunca se hicieron animación e intención más presentes en una acción humana. Nunca actividad humana alguna hizo ver tampoco tras ella más claramente, como fuente y origen, un agente vivo.

Todas las personas a quienes interrogué en aquella ocasión, estaban desde luego de acuerdo sobre este aspecto de su experiencia: "Demostraba una intención." "Era perverso." "Se había empeñado en destruir." "Quería mostrar su fuerza", etc., etc. Para mí, quería simplemente manifestar la plena significación de su *nombre*. Pero ¿quién era esta entidad a quien todos nos referíamos? Para algunos, probablemente, un vago poder demoníaco. Para mí, un ser individualizado, el terremoto de B...

Una de las personas que me comunicaron sus impresiones creyó que llegaba el fin del mundo, el comienzo del juicio final. Era una señora hospedada en un hotel de San Francisco, a quien la idea de un terremoto no se le ocurrió sino cuando se encontró en la calle y oyó dar esta explicación. Me dijo que su interpretación teológica la había preservado del miedo y le había permitido tomar la sacudida con calma.

Para la "ciencia", cuando las tensiones de la corteza terrestre alcanzan el punto de ruptura, y los estratos sufren una modificación de equilibrio, terremoto es simplemente el *nombre* colectivo de todos los crujidos, de todas las sacudidas, de todas las perturbaciones que se producen. Todos estos hechos *son* el terremoto. Pero para mí, era el terremoto la *causa* de las perturbaciones; y la percepción de este temblor como un agente vivo se me hacía irresistible. Tenía una fuerza dramática de convicción que todo lo arrollaba.

Ahora comprendo mejor cuán inevitables eran las antiguas interpretaciones mitológicas de catástrofes de este género y cuán artificiales son, y cómo van en sentido contrario de nuestra percepción espontánea, los hábitos ulteriores que la ciencia imprime en nosotros

por la educación. Para espíritus ineducados, era sencillamente imposible acoger las impresiones de los terremotos de otro modo que como advertencias o sanciones sobrenaturales.[1]

Por lo pronto se observará que James habla del terremoto como de un "ser individualizado": hace constar que el fenómeno "se personifica para él en una entidad permanente e individual". Pero no dice que haya en ello —dios o demonio— una personalidad completa, capaz de acciones diversas entre cuyas particulares manifestaciones estaría el terremoto. Al contrario, la entidad de que se trata es el propio fenómeno, considerado como permanente; su manifestación nos revela su esencia; tiene por única función el ser terremoto; hay ahí un alma que es la animación del acto por su intención.[2] Si el autor nos dice que: "Jamás actividad humana dejó ver más claramente tras sí un agente vivo", entiende por ello que la intención y la "animación" parecían pertenecer al terremoto de la misma manera que pertenecen a un agente vivo, situado tras ellos, los actos que este agente realiza. Pero todo el relato demuestra que el agente vivo es aquí el terremoto mismo, que no hay otra actividad, otra propiedad, y que lo que es coincide por consiguiente con lo que hace. Una entidad de este género, en la cual el ser es una y misma cosa con el parecer, que se confunde con un acto determinado, y cuya intención es inmanente a este mismo acto, no siendo de él sino su diseño y su significación consciente, es precisamente lo que llamamos un elemento de personalidad.

Hay todavía otro punto que no deja de chocarnos. El terremoto de San Francisco fue una gran catástrofe. Pero a James, colocado bruscamente frente al peligro, se le aparece con no sé qué aire bonachón que le permite tratarlo con familiaridad. ¡Mira, mira, conque era aquel célebre terremoto! La impresión de los otros testigos habría sido análoga. El temblor era "perverso", tenía su idea, "se había propuesto destruir". Es así como suele hablarse de un pícaro con el que no se han roto del todo las relaciones. El miedo que paraliza nace de la idea de que fuerzas formidables y ciegas se aprestan a pulverizarnos inconscientemente. Es así como

[1] William James, *Memories and Studies*, págs. 209-214. Citado por H. M. Kallen en *Why religion*, N. York, 1927.
[2] "Animus and intent were never more present in any human action."

aparece a la pura inteligencia el mundo material. La concepción científica del terremoto, a que alude James en sus últimas líneas, es la más inquietante de todas mientras la ciencia, que nos da la visión precisa del peligro, no nos procura algún medio de escapar a él. Contra esta concepción científica, y más generalmente contra la representación intelectual que ella ha venido a precisar, se produce una reacción defensiva ante el peligro grave y repentino. Las perturbaciones a que hacemos frente, cada una de las cuales es completamente mecánica, se resumen en un Acontecimiento parecido a alguien que puede ser un mal sujeto, pero que no deja de ser de nuestro mundo, por decirlo así. No nos es extraño. Entre él y nosotros es posible cierta camaradería. Esto basta para disipar el espanto, o más bien para impedir que nazca. De una manera general, el espanto es útil, como los demás sentimientos. Un animal inaccesible al temor no sabría huir ni guarecerse; sucumbiría bien pronto en la lucha por la vida. Se explica, pues, la existencia de un sentimiento como el miedo. Se comprende también que el temor sea proporcionado a la gravedad del peligro. Pero es un sentimiento que retiene, que aparta; es esencialmente inhibitorio. Cuando el peligro es extremo, cuando el miedo podría alcanzar su paroxismo y convertirse en paralizante, se produce una reacción defensiva de la naturaleza contra la emoción, igualmente natural. Ciertamente nuestra facultad de sentir no podrá modificarse; sigue siendo lo que era pero la inteligencia, bajo la presión del instinto, transforma para ella la situación. Suscita la imagen que da seguridad. Da al Acontecimiento una unidad y una individualidad que hacen de él tal vez un ser malicioso o malvado, pero próximo a nosotros, con algo de sociable y humano.

Invito al lector a que repase sus recuerdos. O mucho me engaño, o confirmarán el análisis de James. En todo caso me permitiré evocar uno o dos de los míos. El primero remonta a tiempos muy lejanos, pues yo era muy joven y practicaba los deportes, particularmente la equitación. He aquí que un buen día, por haber cruzado la carretera esa aparición fantástica que constituye un ciclista encaramado en un alto velocípedo, el caballo que yo montaba se asustó y se desbocó. Que esto podía ocurrir y que en parecidos casos había ciertas cosas que hacer, o al menos intentar, lo sabía yo como cualquiera que haya frecuentado un picadero. Pero

la eventualidad no se había presentado nunca a mi espíritu más que en forma abstracta. Ahora bien, que el accidente se produjese efectivamente, en un punto determinado del espacio y del tiempo, y que me ocurriese a mí y no a otro, esto me parecía implicar una preferencia dada a mi persona. Así, pues, ¿quién me había elegido? No era el caballo. No era un ser completo, fuese el que fuese, genio bueno o malo. Era el acontecimiento mismo, un individuo que no tenía cuerpo, pues no era más que la síntesis de las circunstancias, pero que tenía un alma elemental y que se distinguía apenas de la intención que las circunstancias parecían manifestar. Me seguía en mi carrera desordenada, maliciosamente, para ver cómo salía del apuro. Y yo no tenía otra preocupación que demostrarle lo que sabía hacer. Si no experimentaba ningún pavor, era justamente porque estaba absorbido por esta preocupación, y también tal vez porque la malicia de mi singular compañero no excluía una cierta campechanía. A menudo he pensado en este pequeño incidente y me he dicho que la naturaleza no habría podido imaginar un mecanismo psicológico más adecuado si hubiese querido, al dotarnos del miedo como emoción útil, preservarnos de él en los casos en que tenemos algo mejor que hacer que abandonarnos a la emoción.

Acabo de citar un ejemplo en que lo más chocante es el carácter "bonachón" del Accidente. He aquí otro que pone quizás mejor de relieve su unidad, su individualidad, la precisión con que se destaca en la continuidad de lo real. Niño aún en 1871, recién terminaba la guerra, y durante los doce o quince años que siguieron, yo, igual que todos los de mi generación, consideré como inminente una nueva guerra. Después, esta guerra nos pareció, a un mismo tiempo, como probable e imposible: idea compleja y contradictoria que persistió hasta la fecha fatal. No suscitaba desde luego en nuestro espíritu ninguna imagen, fuera de su expresión verbal. Conservó su carácter abstracto hasta las horas trágicas en que el conflicto apareció como inevitable, hasta el último momento, cuando se esperaba contra toda esperanza, Pero cuando el 4 de agosto de 1914, al desplegar un número de *Le Matin*, leí en grandes caracteres: "Alemania declara la guerra a Francia", tuve la súbita sensación de una invisible *presencia* que todo el pasado había preparado y anunciado, a la manera de una sombra que precede al

cuerpo que la proyecta. Fue como si un personaje de leyenda, evadido del libro en que se cuenta su historia, se instalase tranquilamente en la habitación. A decir verdad, yo no tenía que habérmelas con el personaje completo. No había de él más que lo necesario para obtener cierto efecto. Había esperado su hora, y sin cumplidos familiarmente, se sentaba en su sitio. Para intervenir en este momento, en este sitio, era para lo que se había mezclado oscuramente a toda mi historia. Cuarenta y tres años de inquietud confusa habían contribuido a componer este cuadro, el cuarto con su mobiliario, el diario desplegado sobre la mesa, yo de pie ante ella, el Acontecimiento impregnándolo todo con su presencia. A pesar de mi turbación, y aunque una guerra, inclusive victoriosa, me parecía una catástrofe, experimentaba lo que dice James, un sentimiento de admiración por la facilidad con que se había efectuado el paso de lo abstracto a lo concreto: ¿Quién hubiera creído que una eventualidad tan formidable pudiese hacer su entrada en lo real con tan poco impedimento? Esta impresión de simplicidad lo dominaba todo. Reflexionando en ello se da uno cuenta de que si la naturaleza quería oponer al miedo una reacción defensiva, prevenir una contracción de la voluntad ante la representación demasiado inteligente de un cataclismo de repercusiones infinitas, había de suscitar precisamente entre nosotros y el acontecimiento, simplificado, transmutado en personalidad elemental, esa camaradería que nos hace sentirnos a gusto, que afloja nuestra tensión y nos dispone a cumplir buenamente nuestro deber.

Hay que ir a buscar estas impresiones fugitivas, borradas inmediatamente por la reflexión, si se quiere encontrar algo de lo que han podido experimentar nuestros lejanos antepasados. No se vacilaría en hacerlo si no se estuviese imbuido del prejuicio de que las adquisiciones intelectuales y morales de la humanidad, al incorporarse a la substancia de los organismos individuales, se han transmitido hereditariamente. Según eso, al nacer seríamos completamente distintos de lo que fueron nuestros antepasados. Pero la herencia no tiene esta virtud. No puede transformar en disposiciones naturales los hábitos contraídos de generación en generación. Si tuviera alguna influencia sobre el hábito, sería bien poca cosa y de modo accidental y excepcional, pero es indudable que no la tiene. Lo natural es hoy, por lo tanto, igual que

siempre. Es verdad que las cosas suceden como si lo natural se hubiese transformado, puesto que está recubierto por todas las adquisiciones de la civilización, y la sociedad forma a los individuos por una educación que se prosigue sin interrupción desde su nacimiento. Pero si una sorpresa brusca paraliza estas actividades superficiales, si la luz en que trabajan se apaga por un instante, en el acto reaparece lo natural, como la invariable estrella en la noche. El psicólogo que quiera remontarse al primitivo deberá transportarse a estas experiencias excepcionales. Para eso no abandonará su hilo conductor, no olvidará que la naturaleza es utilitaria y que no hay instinto que no tenga su función; los instintos que se podrían llamar intelectuales son reacciones defensivas contra lo que habría de exagerado y sobre todo de prematuramente inteligente en la inteligencia. Pero los dos métodos se prestarán apoyo mutuo; uno servirá más bien para la investigación y el otro para la verificación. Sólo nuestro orgullo, un orgullo doble, nos aparta ordinariamente de ellos. Queremos que el hombre sea al nacer superior a lo que fue en otros tiempos: ¡como si el verdadero mérito no residiera en el esfuerzo! ¡Como si una especie en la que cada individuo debe elevarse por encima de sí mismo, merced a una laboriosa asimilación de todo el pasado, no valiese por lo menos tanto como aquella en que cada generación, considerada globalmente, llegara a un punto superior al alcanzado por generaciones precedentes, gracias al juego de la herencia! Hay aun otro orgullo, el de la inteligencia, que no quiere reconocer su sujeción original a necesidades biológicas. No se estudia una célula, un tejido, un órgano, sin ocuparse de su función; en el propio dominio psicológico, no se creería agotar los diversos aspectos de un instinto, si no se le relacionara con una necesidad de la especie; pero en cuanto se llega a la inteligencia, ¡adiós la naturaleza! ¡adiós la vida! La inteligencia sería lo que es "porque sí, por placer". ¡Como si ella no respondiese también desde un principio a exigencias vitales! Su misión original es resolver problemas análogos a los que resuelve el instinto, por un método muy diferente, es cierto, método que asegura el progreso y que no se puede practicar sin una independencia teóricamente completa con respecto a la naturaleza. Pero esta independencia está limitada de hecho, se detiene en el momento preciso en que la inteligencia tendría que ir contra

su fin, lesionando su interés vital. La inteligencia está, pues, necesariamente vigilada por el instinto, o más bien por la vida, origen común del instinto y de la inteligencia. Cuando hablamos de instintos intelectuales, no queremos decir otra cosa; se trata de representaciones formadas de modo natural por la inteligencia, para asegurarse por ciertas convicciones contra ciertos peligros del conocimiento. Tales, pues, son las tendencias, tales son las experiencias que debe tener en cuenta la psicología si quiere remontarse a los orígenes.

El estudio de los no civilizados no será menos interesante. Lo hemos dicho ya y no nos cansaremos de repetirlo; están tan lejos de los orígenes como nosotros, pero han inventado menos. Han tenido, pues, que multiplicar las aplicaciones, exagerar, caricaturizar, en una palabra, deformar, en vez de transformar radicalmente. Por otra parte, trátese de transformación o de deformación, la forma original subsiste, recubierta simplemente por lo adquirido: en los dos casos, por consiguiente, el psicólogo que quiera descubrir los orígenes tendrá que hacer el mismo esfuerzo, es decir, un esfuerzo de la misma clase; pero el camino a recorrer será en el segundo caso más corto que en el primero. Es lo que ocurrirá particularmente cuando se encuentren creencias semejantes en poblaciones que no hayan podido comunicarse entre sí. Tales creencias no son necesariamente primitivas, pero pueden provenir directamente de una de las tendencias fundamentales que descubrimos en nosotros mediante un esfuerzo de introspección. Podrán, pues, ponernos sobre la pista de este descubrimiento y guiar la observación interna que ha de servir después para explicarlas.

Volvamos de nuevo a estas consideraciones de método si no queremos perdernos en la investigación. En el punto a que hemos llegado nos son particularmente necesarias. Porque se trata nada menos que de la reacción del hombre a su percepción de las cosas y de los acontecimientos, a su percepción del universo en general. Es indudable que la inteligencia está hecha para utilizar la materia, señorear las cosas, dominar los acontecimientos. No menos cierto es que su poder está en razón directa de su ciencia, pero esta ciencia es en un comienzo muy limitada; la porción de mecanismo universal que abraza y de extensión y duración sobre que ejerce dominio, es una porción mínima. ¿Qué hará con todo lo demás? Abandonada a sí misma, comprenderá sim-

plemente su ignorancia y el hombre se sentirá perdido en la inmensidad. Pero el instinto vela. Al conocimiento propiamente científico que acompaña a la técnica o que se encuentra implícito en ella, agrega, por lo que se refiere a lo que escapa a nuestra acción, la creencia en poderes que se preocupan del hombre. El universo se puebla así de intenciones, desde luego efímeras y cambiantes; sólo revela puro mecanismo la zona dentro de cuyos contornos obramos mecánicamente. Esta zona se amplía a medida que nuestra civilización avanza; el universo entero acaba por asumir la forma de un mecanismo a los ojos de una inteligencia que idealmente se representa a la ciencia como perfecta. A eso hemos llegado nosotros, y hoy nos es necesario un vigoroso esfuerzo de introspección para encontrar las creencias originales que nuestra ciencia recubre con todo lo que sabe y con todo lo que espera saber. Pero desde el momento que las encontramos, vemos cómo se explican por el juego combinado de la inteligencia y del instinto, cómo han debido responder a un interés vital. Cuando estudiamos a los no civilizados, comprobamos lo que hemos observado en nosotros mismos; pero la creencia está en ellos hinchada, exagerada, multiplicada; en lugar de retroceder, como entre los civilizados ante los progresos de la ciencia, en los primitivos invade la zona reservada a la acción mecánica, y se antepone a ciertas actividades que deberían excluirla. Tocamos aquí un punto esencial. Se ha dicho que la religión ha comenzado por la magia. Se ha solido ver también en la magia un preludio de la ciencia. Si nos atenemos a la psicología, como acabamos de hacer, y reconstituimos, por un esfuerzo de introspección, la reacción natural del hombre ante su percepción de las cosas, encontramos que magia y religión se sostienen entre sí y que no hay nada de común entre la magia y la ciencia.

Acabamos de ver, en efecto, que en la experiencia de la inteligencia primitiva hay dos aspectos. Tenemos por un lado lo que obedece a la acción de la mano y del útil, lo que se puede prever, aquello de que se está seguro; esta parte del universo se concibe físicamente, hasta que llegue el momento de poderse concebir matemáticamente; aparece como un encadenamiento de causas y efectos, o en todo caso se la trata como tal. Nada importa que la representación sea indistinta y apenas consciente; puede no manifestarse de un modo ex-

plícito; mas para saber lo que la inteligencia piensa implícitamente, basta mirar lo que hace. Hay, por otro lado, la parte de la experiencia sobre la cual el *homo faber* no ejerce ya ningún dominio. Ésta no es ya tratada físicamente, sino moralmente. No pudiendo obrar sobre ella, esperamos que ella obre para nosotros. La naturaleza se impregna, pues, aquí de humanidad, pero no lo hace sino en la medida de lo necesario. A falta de poder, tenemos necesidad de confianza. Para que nos sintamos a gusto es necesario que el acontecimiento que se destaca a nuestros ojos en el conjunto de lo real, aparezca animado de una intención. Tal parece, en efecto, nuestra convicción natural y original. Pero no nos quedamos ahí. No nos basta no tener nada que temer, querríamos además tener algo que esperar. Si el acontecimiento no es completamente insensible, ¿no lograremos influir sobre él? ¿No se dejará convencer o coaccionar? Difícilmente podrá hacerlo si sigue siendo lo que es, intención que pasa, alma rudimentaria; no tendrá bastante personalidad para atender nuestros deseos, y tendrá demasiada para estar a nuestras órdenes. Pero nuestro espíritu lo empujará fácilmente en una u otra dirección. En efecto, la presión del instinto produce, en el seno mismo de la inteligencia, esta forma de imaginación que es la función fabuladora. Ésta no tiene más que abandonarse para elaborar, con las personalidades elementales que se dibujan primitivamente, dioses cada vez más elevados, como los de la fábula, o divinidades cada vez más bajas, como los simples espíritus, o inclusive fuerzas que no conservarán de su origen psicológico más que una propiedad, la de no ser puramente mecánicas y ceder a nuestros deseos, la de plegarse a nuestra voluntad. La primera y la segunda dirección, son las de la religión; la tercera la de la magia. Comencemos por la última.

Se ha hablado mucho de la noción de mana que fue divulgada hace tiempo por Codrington en un libro famoso sobre los melanesios. La noción equivalente, o más bien análoga, se encontraría en muchos otros primitivos, como la orenda de los iroqueses, la wakanda de los sioux, etc. Todas estas palabras designan una fuerza diseminada en la naturaleza, y de la que participan, en diferentes grados, si no todas las cosas, al menos algunas de ellas. De ahí a la hipótesis de una filosofía primitiva que se diseñaría en el espíritu humano en cuanto comienza a reflexionar, no hay

más que un paso. En efecto, algunos han supuesto que un vago panteísmo estaría presente en el pensamiento de los no civilizados. Pero es poco probable que la humanidad comience con nociones tan generales y abstractas. Antes de filosofar hay que vivir. Sabios y filósofos se inclinan demasiado a creer que el pensamiento se ejerce en todos como en sí mismos: por el placer. La verdad es que el pensamiento tiende a la acción, y que si realmente se encuentra entre los no civilizados alguna filosofía, ésta debe ser vivida más que pensada. Está implícita en todo un conjunto de operaciones útiles, o consideradas como tales; pero no se desprende de ellas, ni se expresa por palabras —necesariamente vagas por otra parte— sino para comodidad de la acción. Los señores Hubert y Mauss, en su interesante "Teoría general de la Magia", han demostrado de modo convincente que la creencia en la magia es inseparable de la concepción del "mana". Parece, según ellos, que la creencia deriva de la concepción. ¿No será la relación más bien inversa? No nos parece probable que la representación correspondiente a términos como "mana", "orenda", etc., se haya formado primeramente y que la magia haya salido de ella. Todo lo contrario; es porque el hombre creía en la magia, porque la practicaba, por lo que se habrá representado así las cosas. Su magia parecía dar buen resultado, y él se limitaba a explicarla, o más bien a explicar su éxito. Se comprende fácilmente que el primitivo no haya tardado en practicar la magia: inmediatamente reconoció que llegaba muy pronto al límite de su influencia normal sobre el mundo exterior, y no se resignó a no ir más lejos. Continuó, pues, el movimiento, y como el movimiento no daba por sí mismo el resultado deseado, era necesario que se encargara de ello la naturaleza. Esto sólo podía ocurrir si la materia estaba en cierto modo imantada, si se volvía por sí misma hacia el hombre para recibir misiones suyas, para ejecutar sus órdenes. No dejaba de estar sometida a leyes físicas, como diríamos hoy; y ello era necesario si es que había de ejercerse cierto dominio mecánico sobre ella. Pero además estaba impregnada de humanidad, es decir, cargada de una fuerza capaz de penetrar en los designios del hombre. Éste podía sacar provecho de esta disposición para prolongar su acción más allá de lo que permitían las leyes físicas. Si se consideran los procedimientos de la magia y las concepciones de la

materia en virtud de las cuales se suponía confusamente que podían tener éxito, se adquiere la convicción de que ello era así.

Las operaciones mágicas han sido descritas a menudo, pero como aplicaciones de ciertos principios teóricos; tales como: "lo semejante obra sobre lo semejante"; "la parte vale por el todo", etc. Indudablemente estas fórmulas pueden servir para clasificar las operaciones de la magia, pero de aquí no se deduce de ningún modo que las operaciones mágicas deriven de ellas. Si la inteligencia primitiva hubiese comenzado por concebir principios, pronto se habría rendido a la experiencia, que le habría demostrado su falsedad. Pero no hacía otra cosa que traducir las sugestiones del instinto en representaciones. Dicho con más precisión: hay una lógica del cuerpo, prolongación del deseo, que se ejerce mucho antes de que la inteligencia le haya descubierto una forma conceptual.

Supongamos, por ejemplo, un "primitivo" que quisiera matar a su enemigo. Hallándose éste lejos, no le es posible alcanzarlo. ¡No importa! Nuestro hombre está furioso y hace el ademán de precipitarse sobre el ausente. Una vez lanzado, va hasta el fin. Hace el gesto de apretar el cuello a su víctima, como si la tuviera en sus manos; y la estrangula. Sin embargo, sabe muy bien que el resultado no es completo. Ha hecho todo lo que dependía de él; quiere, exige que las cosas se encarguen del resto. Las cosas no lo harán mecánicamente. No cederán a una necesidad física, como cuando nuestro hombre golpeaba el suelo, agitaba brazos y piernas, y obtenía de la materia las reacciones correspondientes a sus acciones. Hace falta, pues, que a la propiedad de corresponder mecánicamente a los movimientos recibidos la materia agregue la facultad de cumplir deseos y obedecer órdenes. Eso no será imposible si la naturaleza está por su parte inclinada a tener en cuenta al hombre. Bastará que la condescendencia de que dan testimonio ciertos *acontecimientos* se encuentre también en las *cosas*. Éstas estarán entonces más o menos cargadas de obediencia y de poder; dispondrán de una fuerza que se preste a los deseos del hombre, y de la cual podrá él apoderarse. Palabras como "mana", "wakanda", etc., designan esta fuerza al mismo tiempo que el prestigio que la rodea. No todas tienen el mismo sentido, si queremos hablar de un sentido preciso; pero todas corres-

ponden a la misma idea vaga. Designan aquello que hace que las cosas se presten a las operaciones de la magia. En cuanto se refiere a estas mismas operaciones, acabamos de determinar su naturaleza. Comienzan una acción que el hombre no puede acabar. Son gestos que no llegarán a producir el efecto deseado, pero que lo obtendrán si el hombre sabe forzar la complacencia de las cosas.

La magia es, pues, innata al hombre, y no es sino la exteriorización de un deseo de que está lleno el corazón. A muchos les ha parecido artificial, reduciéndola a asociaciones de ideas triviales, porque la estudian en operaciones que precisamente están hechas para dispensar al mago de poner en ellas su alma y para obtener sin mucha fatiga el resultado que constituye su objeto. El actor que estudia su papel procura penetrarse de la emoción que debe expresar y anota los gestos y entonaciones propios de ella; más tarde, ante el público, no reproducirá sino la entonación y el gesto, y podrá ahorrarse la emoción. Lo mismo ocurre con la magia. Las "leyes" que se le atribuyen no nos dicen nada del impulso natural a que debe su origen. No son más que la fórmula de los procedimientos que la pereza ha sugerido a la magia original para imitarse a sí misma.

Según se nos dice, procede ante todo del principio de que "lo semejante produce lo semejante". No se ve por qué había de comenzar la humanidad por sentar una ley tan abstracta y arbitraria. Pero se comprende que después de haber hecho instintivamente el gesto de precipitarse sobre el enemigo ausente, después de haberse convencido de que su cólera, lanzada al espacio, y transportada por una materia complaciente, irá a concluir el acto comenzado, el hombre desee obtener el mismo efecto sin tener que ponerse en el mismo estado. Repetirá, pues, la operación en frío. El acto cuyo perfil trazaba su cólera cuando creía apretar entre las manos y estrangular al enemigo, lo reproducirá de una manera convencional con ayuda de un muñeco, a quien asediará y golpeará. De este modo practicará el maleficio. El muñeco de que se sirve no tiene, por otra parte, necesidad de semejarse al enemigo, pues su misión radica únicamente en hacer que el acto se parezca a sí mismo. Tal nos parece ser el origen psicológico de un principio cuya fórmula será más bien: "Lo semejante equivale a lo semejante", o mejor aun, en términos más precisos: "Lo estático puede reemplazar a

lo dinámico proporcionando su esquema". Bajo esta última forma, que recuerda su origen, no es susceptible de una extensión indefinida. Pero bajo la primera da a entender que puede obrarse sobre un objeto lejano por medio de otro presente, aunque tenga con él una semejanza superficial. Es un principio que ni siquiera tiene necesidad de ser deducido y formulado. Implícito simplemente en una operación casi instintiva, permite a esta magia natural proliferar indefinidamente.

Las prácticas mágicas suelen reducirse a otras "leyes", como: "Se puede influir sobre un ser o una cosa obrando sobre aquello que les concierne"; "La parte vale por el todo", etc. Pero el origen psicológico sigue siendo el mismo. Se trata siempre de repetir reflexivamente, con la convicción de que es eficaz, el acto que ha dado la percepción casi alucinatoria de su eficacia cuando se realizaba en un momento de exaltación. En tiempo de sequía se pide al mago que obtenga la lluvia. Si el mago pusiera en ello toda su alma, se elevaría por un esfuerzo de imaginación a la nube, creería que la hacía reventar, y la repartiría en gotas. Pero encontrará más simple suponerse ya descendido a tierra y verter un poco de agua: esta mínima parte valdrá por el hecho completo si hay modo de suplir el esfuerzo necesario para lanzarse de la tierra al cielo y si la materia intermediaria está más o menos cargada —como podría estarlo de electricidad positiva o negativa— de una predisposición semifísica, semimoral, a servir o a contrariar al hombre. Hay, pues, una magia natural muy simple, que se reduce a un pequeño número de prácticas. Lo que ha permitido que se multipliquen en todos sentidos y se carguen de supersticiones, es la reflexión sobre esas prácticas, o quizás simplemente su traducción en palabras, porque la fórmula sobrepasa siempre el hecho que expresa.

Nos parece, pues, que la magia se resuelve en dos elementos: el deseo de obrar sobre lo que sea, aun sobre lo que no puede alcanzarse, y la idea de que las cosas están cargadas o se dejan cargar de lo que llamaríamos un fluido humano. Hay que transportarse al primer punto para comparar la magia y la ciencia, y al segundo para referir la magia a la religión.

Es posible que la magia haya servido a la ciencia accidentalmente, pues no se manipula la materia sin obtener

de ella algún provecho. Ahora bien, para utilizar una observación, o simplemente para reparar en ella, se requiere tener ya cierta propensión a la investigación científica. Y por ese camino ya no se es mago e inclusive se le vuelve la espalda a la magia. Es fácil definir la ciencia, puesto que siempre ha trabajado en la misma dirección. Mide y calcula con vistas a prever y actuar. Empieza por suponer y en seguida comprueba que el universo está regido por leyes matemáticas. En pocas palabras, todo progreso de la ciencia consiste en un conocimiento más extenso y una utilización más rica del mecanismo universal. Por lo demás, este progreso se realiza a un esfuerzo de la inteligencia, que está hecho para dirigir nuestra acción sobre las cosas, y cuya estructura, por consiguiente, tiene que estar calcada sobre la configuración matemática del universo. Aunque no tengamos que actuar más que sobre los objetos que nos rodean, y aunque tal haya sido la aplicación primitiva de la inteligencia, como la mecánica del universo está presente en cada una de sus partes, ha sido necesario que el hombre nazca con una inteligencia virtualmente capaz de abarcar completamente el mundo material. Esto vale tanto para la intelección como para la visión; tampoco el ojo ha sido creado sino para revelarnos los objetos sobre los cuales estamos en condiciones de obrar. Pero así como la naturaleza no ha podido obtener el grado deseado de visión más que por un dispositivo cuyo efecto sobrepasa su objeto (puesto que podemos ver las estrellas y, sin embargo, no podemos influir en ellas), así también tuvo necesariamente que darnos, con la facultad de comprender la materia que manipulamos, el conocimiento virtual del resto y el poder no menos virtual de utilizarlo. Cierto que hay aquí mucha distancia de lo virtual a lo actual. Todo progreso efectivo, lo mismo en el dominio del conocimiento que en el de la acción, ha exigido el esfuerzo perseverante de uno o varios hombres superiores. Ello constituyó en cada caso una creación, y esta creación la hizo posible la naturaleza al otorgarnos una inteligencia cuya forma sobrepasa la materia y que, por decirlo así, va más allá de lo que la naturaleza quería. En efecto, la organización del hombre parecía predestinarle a una vida más modesta. La prueba es su resistencia instintiva a las innovaciones. La inercia de la humanidad no ha cedido nunca más que al empuje del genio. En una palabra, la ciencia

exige un doble esfuerzo, el de algunos hombres para encontrar lo nuevo y el de todos los demás para adaptarse a lo nuevo y adoptarlo. Se puede llamar civilizada a una sociedad desde el momento que se encuentran en ella esas iniciativas y esa docilidad. La segunda condición es, desde luego, más difícil de cumplir que la primera. Lo que ha faltado a los no civilizados no es probablemente el hombre superior (pues no se ve por qué no hubiera podido tener la naturaleza siempre y en todas partes estas felices distracciones), sino más bien el proporcionar a ese hombre la ocasión de mostrar su superioridad, la disposición de los otros a seguirle. Cuando una sociedad ha entrado ya en la vía de la civilización, la perspectiva de un simple aumento del bienestar puede sin duda bastar para vencer su rutina. Pero para que entre en ese camino, para que dé el primer paso, hace falta mucho más; tal vez una amenaza de exterminio, como la que origina la aparición de un arma nueva en una tribu enemiga. Las sociedades que se han mantenido más o menos "primitivas" son probablemente las que no han tenido vecinos, o dicho de un modo más general, las que han tenido una vida demasiado fácil, circunstancia que las ha dispensado del esfuerzo inicial. Después fue demasiado tarde; la sociedad no podía avanzar, aunque lo hubiese querido, porque estaba intoxicada por el resultado de su pereza. Estos resultados son precisamente las prácticas mágicas, al menos en lo que tienen la superabundantes y absorbentes, pues la magia es lo inverso de la ciencia. Mientras la inercia del medio no la hace proliferar, encuentra en sí misma su razón de ser. Provisionalmente calma la inquietud de una inteligencia cuya forma sobrepasa la materia, que vagamente se da cuenta de su ignorancia y comprende el peligro que ello supone. Alrededor del pequeñísimo círculo donde la acción esta segura de su efecto, donde el porvenir inmediato es previsible y donde, por consiguiente, hay ya ciencia, adivina una zona inmensa de imprevisibilidad que podría desalentar la acción. Sin embargo, es preciso actuar, a pesar de todo. Entonces interviene la magia, efecto inmediato del empuje vital, reduciéndose su intervención a medida que el hombre amplía su conocimiento por el esfuerzo. Entretanto, como parece dar resultado (puesto que el fracaso de una operación mágica puede siempre atribuirse al éxito de alguna magia antagónica), produce el mismo efecto moral que la

ciencia. Pero no tiene más que esto de común con ella, y está separada de ella por toda la distancia que existe entre desear y querer. Lejos de preparar, como se ha pretendido, el advenimiento de la ciencia, ha sido el gran obstáculo contra el que ha tenido que luchar el saber metódico. El hombre civilizado es aquel en quien la ciencia naciente, implícita en la acción cotidiana, ha podido conquistar posiciones gracias a una voluntad siempre tensa y a expensas de la magia, que ocupaba el resto del terreno. Por el contrario, el no civilizado es aquel que, desdeñando el esfuerzo, ha dejado a la magia penetrar en la zona de la ciencia naciente, superponerse a ella y enmascararla, hasta el punto de hacernos creer en una mentalidad original de donde estaría ausente toda ciencia. Desde luego, una vez la magia dueña del campo, ejecuta mil variaciones sobre su propio tema, resultando más fecunda que la ciencia, puesto que sus invenciones son fantasía pura y no cuestan nada. No hablemos, pues, de una era de la magia a la que habría sucedido la era de la ciencia. Digamos que ciencia y magia son igualmente naturales, que han coexistido siempre, que nuestra ciencia es enormemente más vasta que la de nuestros lejanos antepasados, pero que éstos debieron de ser mucho menos magos que los no civilizados de hoy. En el fondo, hemos seguido siendo lo que fueron ellos. La inclinación a la magia, rechazada por la ciencia, subsiste y espera su hora. Si la atención de la ciencia se distrae un momento, la magia hace al punto irrupción en nuestra sociedad civilizada, lo mismo que el deseo reprimido durante la vigilia aprovecha la más ligera somnolencia para satisfacerse en un sueño.

Queda ahora la cuestión de las relaciones entre la magia y la religión. Todo depende, evidentemente, de la significación de este último término. Generalmente, la filosofía estudia una cosa que ya el sentido común ha designado con una palabra. Esta cosa puede no haber sido más que entrevista, puede haber sido mal vista; puede haberse mezclado con otras de que sea necesario aislarla. Puede inclusive no haber sido separada del conjunto de la realidad sino para comodidad del discurso, y no constituir efectivamente una cosa, prestándose para un estudio independiente. Ahí está la gran inferioridad de la filosofía con respecto a las matemáticas y aun a las ciencias naturales. Debe partir de la desarticulación de lo real que realiza el lenguaje, y que probable-

mente está en relación con las necesidades de la ciudad; muy a menudo olvida este origen y procede como el geógrafo que, para delimitar las diversas regiones del globo y señalar las relaciones físicas que tienen entre sí, se refiriese a las fronteras establecidas por los tratados. En el estudio que hemos emprendido, hemos previsto este peligro y nos hemos transportado inmediatamente de la palabra "religión" y de todo lo que abraza en virtud de una desarticulación quizás artificial de las cosas, a una cierta función del espíritu que se puede observar directamente sin ocuparse de la distribución de lo real en conceptos correspondientes a palabras. Analizando el trabajo de la función, hemos encontrado, uno por uno, varios de los sentidos que se da a la palabra religión. Prosiguiendo nuestro estudio encontraremos otros matices de esta significación, y quizás agreguemos a ellos uno o dos nuevos. Quede bien establecido que la palabra circunscribe esta vez una realidad, pero esta realidad sobrepasa, ciertamente, por encima y por debajo, la significación usual del término. La captaremos en sí misma, en su estructura y en su principio, como ocurre cuando se relaciona con una función fisiológica, por ejemplo la digestión, cierto número de hechos observados en diversas regiones del organismo, y cuando inclusive se descubren así nuevos hechos. Si se coloca desde este punto de vista, la magia, evidentemente, forma parte de la religión. Sin duda no se trata sino de la religión inferior, de la que hemos tratado hasta aquí; pero la magia, como esta religión en general, representa una precaución de la naturaleza contra ciertos peligros que corre el ser inteligente. Se puede seguir otro camino, partir de los diversos sentidos usuales de la palabra religión, compararlos entre sí y deducir una significación media; se habrá resuelto así una cuestión de léxico más que un problema filosófico; pero nada importa ello con tal que se dé uno cuenta de que lo hace y con tal que uno no se imagine (ilusión constante de los filósofos) que posee la esencia de la cosa, cuando lo que hace es simplemente ponerse de acuerdo sobre el sentido convencional de la palabra. Dispongamos ahora todas las acepciones de la palabra a lo largo de una escala, como los matices de un espectro o las notas del diapasón, y encontraremos en la región media, a igual distancia de ambos extremos, la adoración de los dioses a quienes se dirige el hombre por la plegaria. No hay

que decir que la religión así concebida se opone entonces a la magia. Ésta es esencialmente egoísta; aquélla admite y a menudo hasta exige el desinterés. La una pretende forzar el consentimiento de la naturaleza, la otra implora el favor del dios. Sobre todo, la magia se ejerce en un medio semifísico y semimoral; el mago, en todo caso, no tiene nada que ver con una persona; en cambio la religión recibe su máxima autoridad de la personalidad de un dios. Si se admite, con nosotros, que la inteligencia primitiva cree percibir en torno a ella, en los fenómenos y en los acontecimientos, elementos de personalidad más bien que personalidades completas, la religión, tal como acabamos de interpretarla, acabará por reforzar estos elementos hasta el punto de convertirlos en personas, mientras que la magia los supone degradados y como disueltos en un mundo material donde puede captarse su autoridad. Magia y religión divergen a partir de un origen común, y no cabe presentar a la religión como salida de la magia, ya que son contemporáneas. Se comprende desde luego que cada una siga en íntima relación con la otra, que subsista alguna magia en la religión y sobre todo alguna religión en la magia. Es sabido que el mago opera a veces por medio de los espíritus, es decir, de seres relativamente individualizados, pero que no tienen la personalidad completa ni la dignidad eminente de los dioses. Por otra parte, el encantamiento puede tener algo de plegaria y de mando a la vez.

La historia de las religiones ha considerado mucho tiempo como primitiva, y aun como explicativa para todas las demás, la creencia en los espíritus. Lo mismo que cada uno tiene su alma, esencia más sutil que la del cuerpo, así, en la naturaleza, todas las cosas serían animadas, irían acompañadas de una entidad vagamente espiritual. Una vez sentada la creencia en la existencia de los espíritus, la humanidad habría pasado de la creencia a la adoración. Tendríamos pues, una filosofía natural, el animismo, de donde habría salido la religión. A esta hipótesis parece preferirse hoy otra. En una fase "preanimista" a "animatista", la humanidad habría imaginado una fuerza impersonal, como el "mana" polinesio, extendida en el todo y distribuida desigualmente entre las partes, fuerza que no se habría adherido a los espíritus sino más tarde. Si nuestro análisis es exacto, lo que se concibió en un principio no fue una fuerza imper-

sonal, ni espíritus ya individualizados; simplemente, se habría atribuido intenciones a las cosas y a los acontecimientos como si la naturaleza tuviese por doquiera ojos que pudiera volver hacia el hombre. Podemos comprobar que hay para esto una disposición original, cuando un brusco choque despierta al hombre primitivo que duerme en el fondo de cada uno de nosotros. Lo que entonces experimentamos es el sentimiento de una *presencia eficaz*. La naturaleza de esta presencia no importa nada, desde luego; lo esencial es su eficacia. Desde el momento en que alguien se ocupa de nosotros, aunque la intención no siempre sea buena, resulta al menos que tenemos cierta importancia en el universo. Esto es lo que dice la experiencia. Pero *a priori* resulta ya inverosímil que la humanidad haya comenzado por tener puntos de vista teóricos, sean los que fueren. No nos cansaremos de repetirlo; antes de filosofar haya que vivir; las disposiciones y convicciones originales han debido salir de una necesidad vital. Ligar la religión a un sistema de ideas, a una lógica o a una "prelógica" es hacer de nuestros más lejanos antepasados unos intelectuales, e intelectuales como deberían abundar hoy entre nosotros, pues vemos las más bellas teorías flaquear ante la pasión y el interés y no contar más que en las horas del razonamiento, mientras que a las antiguas religiones estaba ligada la vida entera. La verdad es que la religión, siendo coextensiva a nuestra especie, debe atenerse a nuestra estructura. Acabamos de relacionarla con una experiencia fundamental, pero la experiencia misma puede presentirse antes de sentirla o en todo caso es fácil explicarla después de haberla sentido; basta para esto con colocar de nuevo al hombre en el conjunto de los seres, y a la psicología en la biología. Por ejemplo, para no hablar del hombre, un animal hace uso de todo lo que le puede servir; ¿cree por esto acaso que el mundo está hecho para él? No, sin duda, porque ni concibe una noción del mundo, ni tiene el menor deseo de especular sobre él. Pero como no ve, o en todo caso no mira, más que lo que puede satisfacer sus necesidades, y como las cosas no existen para él más que en la medida en que hace uso de ellas, se comporta evidentemente como si todo estuviese combinado en la naturaleza en vista de su bien y en interés de su especie. Tal es la convicción vivida por el animal, y esta convicción le sostiene y se confunde por otra parte con su esfuerzo para vivir.

Haced ahora surgir la reflexión; esa convicción se desvanecerá; el hombre va a percibirse y pensarse como un punto en la inmensidad del universo. Se sentiría perdido si el esfuerzo para vivir no proyectase inmediatamente en su inteligencia, en el lugar mismo que habrían de ocupar esta percepción y este pensamiento, la imagen antagónica de una transmutación de las cosas y de los acontecimientos con vistas al hombre. Benévola o malévola, una intención de lo circundante le sigue por todas partes, como la luna, cuando él corre, parece correr con él. Si la intención es buena, se apoyará en ella; si cree que va en contra suya, tratará de evitar el efecto. De todos modos, el hombre habrá sido tomado en consideración. Aquí no se trata de teorías, ni hay lugar alguno para lo arbitrario. La convicción se impone porque no tiene nada de filosófica. Es simplemente de orden vital.

Si por otra parte se escinde y evoluciona en dos direcciones divergentes, de un lado hacia la creencia en espíritus ya individualizados y del otro hacia la idea de una esencia impersonal, ello no es por razones teóricas. Éstas reclaman la controversia, admiten la duda, suscitan doctrinas que pueden influir sobre la conducta, pero no intervienen en los incidentes de la existencia ni podrían ser reguladoras de la vida entera. La verdad es que, una vez instalada la convicción en la voluntad, ésta la empuja en las direcciones que encuentra abiertas o en las que se abren, durante su esfuerzo, en los puntos de menor resistencia. Utilizará por todos los medios la intención que siente presente, sea tomándola en lo que tiene de físicamente eficaz, inclusive exagerando lo que tiene de material y tratando entonces de dominarla por la fuerza; sea abordándola por el lado moral, empujándola, al contrario, en el sentido de la personalidad para ganarla por la súplica. Es, pues, de la exigencia de una magia eficaz de donde ha surgido una concepción como la del mana, que constituye un empobrecimiento o materialización de la creencia original. Y la necesidad de obtener favores es lo que ha hecho salir de esta misma creencia, en la dirección inversa, los espíritus y los dioses. Ni lo impersonal ha evolucionado hacia lo personal, ni se han establecido desde un principio puras personalidades; pero de algo intermedio, hecho para sostener la voluntad más que para esclarecer la inteligencia, han salido por disociación, hacia abajo

y hacia arriba, las fuerzas sobre las que se apoya la magia y los dioses hacia los que ascienden las preces.

Hemos explicado el primer punto y tendríamos bastante que hacer si tuviéramos que extendernos sobre el segundo. La ascensión gradual de la religión hacia dioses con una personalidad cada vez más marcada, que mantienen entre sí relaciones cada vez más definidas o que tienden a absorberse en una divinidad única, corresponde al primero de los dos grandes progresos de la humanidad en el sentido de la civilización. Esa ascensión se mantuvo hasta el día en que el espíritu religioso se volvió de fuera adentro, de lo estático a lo dinámico, por una transformación análoga a la que ejecuta la pura inteligencia cuando pasa de la consideración de las magnitudes finitas al cálculo diferencial. El último cambio fue sin duda decisivo. Fueron entonces posibles transformaciones del individuo como las que han dado origen a las especies sucesivas en el mundo organizado. El progreso pudo ahora consistir en una creación de cualidades nuevas y no en un simple aumento; en vez de aprovechar simplemente la vida en el lugar en que se halla o se detiene, continúa el movimiento vital. De esta religión completamente interior, trataremos en el próximo capítulo. Veremos que sostiene al hombre por el movimiento mismo que le imprime, volviendo a colocarle dentro del impulso creador, y no por representaciones imaginativas que mantengan su actividad inmóvil. Pero veremos también que el dinamismo religioso tiene necesidad de la religión estática para expresarse y extenderse. Se comprende, pues, que ésta ocupe el primer lugar en la historia de las religiones. Digamos, una vez más, que no hemos de seguirla en la inmensa variedad de sus manifestaciones. Bastará indicar las principales y señalar su encadenamiento.

Si partimos, pues, de la idea de que hay intenciones inherentes a las cosas, llegaremos inmediatamente a representarnos los espíritus, esas entidades vagas que pueblan, por ejemplo, las fuentes, los ríos, los manantiales. Cada espíritu está ligado al lugar donde se manifiesta, y ya por eso se distingue de la divinidad propiamente dicha, que puede, sin dividirse, hallarse presente en lugares diferentes, y regir todo lo que pertenece a un mismo género. La divinidad lleva un nombre y tiene su propia figura, su personalidad bien marcada, mientras que los mil espíritus de los bosques o de los

manantiales son ejemplos del mismo modelo y, cuando más, podrán decir con Horacio: *Nos numerus sumus.* Más tarde, cuando la religión se eleva hasta esos grandes personajes que son los dioses, concibe los espíritus a su imagen, como dioses inferiores, y parecerá entonces que lo han sido siempre, cuando en realidad no lo son sino por un efecto retroactivo. Es indudable que ha sido necesario mucho tiempo para que, entre los griegos, el espíritu de la fuente llegase a ser una graciosa ninfa, y el del bosque una Hamadryada. Primitivamente, el espíritu de la fuente no ha debido de ser otra cosa que la fuente misma, como bienhechora del hombre. Para precisar más, el espíritu era la acción bienhechora de la fuente en lo que tiene de permanente; y sería un error considerar en este caso como una idea abstracta, es decir, extraída de las cosas por un esfuerzo intelectual, la representación del acto y de su continuidad. Es simplemente un dato inmediato de los sentidos. Nuestra filosofía y nuestro lenguaje establecen primeramente la substancia, la rodean de atributos y derivan entonces de ellos los actos, como emanaciones. Pero nosotros no nos cansaremos de repetirlo: ocurre a veces que la acción se presenta desde un comienzo y se basta a sí misma, sobre todo en los casos en que interesa particularmente al hombre. Tal es el acto de inclinarse a beber; se le puede localizar en una cosa, después en una persona; pero tiene su existencia propia, independiente, y, al continuar indefinidamente, su misma persistencia le erige en espíritu animador del manantial donde se bebe, mientras que la fuente, aislada de la función que realiza, pasará más completamente al estado de simple cosa. Es verdad que las almas de los muertos vienen a reunirse a los espíritus de modo natural, pues aunque separadas de sus cuerpos, de ningún modo renuncian a su personalidad. Al mezclarse con los espíritus, necesariamente les prestan su color, y por los matices que les prestan los preparan a convertirse en personas. Así, por vías diferentes, pero convergentes, los espíritus se encaminan a la personalidad completa. Pero bajo la forma elemental que tenían al principio, responden a una necesidad tan natural, que no hay que extrañarse de que la creencia en los espíritus se encuentre en el fondo de todas las antiguas religiones. Hablábamos antes del papel que desempeñó esta creencia entre los griegos: después de haber sido su religión primitiva, como puede juzgarse por la civi-

lización micénica, sigue siendo religión popular. Ese mismo fue el fondo de la religión romana, aun después de haberse dado amplio lugar a las grandes divinidades importadas de Grecia y de otros sitios: el *lar familiaris*, que era el espíritu de la casa, sigue conservando su importancia. Entre los romanos, lo mismo que entre los griegos, la diosa llamada Hestia o Vesta no ha debido de ser al principio más que la llama del hogar considerada en su función, es decir, en su intención benéfica. Abandonemos la antigüedad clásica y trasladémonos a la India, a China, al Japón; dondequiera encontraremos la creencia en los espíritus. Se asegura que constituye aun hoy (con el culto de los antepasados, al que la liga gran afinidad) lo esencial de la religión china. Por tratarse de una creencia muy extendida se llegó lógicamente a creer que era original. Hagamos constar que al menos no está lejos de los orígenes, y que el espíritu humano pasa naturalmente por ella antes de llegar a la adoración de los dioses.

Podría sin duda detenerse en una etapa intermedia. Queremos referirnos al culto de los animales, tan extendido en la humanidad de otros tiempos, que algunos lo han considerado como más natural todavía que la adoración de dioses con forma humana. Lo vemos conservarse, vivo y tenaz, aun allí donde el hombre empieza ya a representar los dioses a su imagen. Así es como subsistió hasta el fin en el antiguo Egipto. A veces, el dios que ha emergido de una forma animal se resiste a abandonarla por completo, y a su cuerpo de hombre superpone una cabeza de animal. Todo esto nos sorprende hoy, sobre todo porque el hombre ha asumido a nuestros ojos una dignidad suprema. Lo caracterizamos por la inteligencia y sabemos que no hay superioridad que la inteligencia no pueda darnos, ni inferioridad que no sepa compensar. No ocurría así cuando la inteligencia no había hecho todavía sus pruebas. Sus invenciones eran demasiado escasas para que se revelara su poder indefinido de inventar; las armas y herramientas que procuraba al hombre no resistían la comparación con las que el animal se procuraba. La misma reflexión, que es el secreto de su fuerza, podía producir el efecto de una debilidad, ya que es fuente de indecisión, mientras que la reacción del animal, cuando es propiamente instintiva, es inmediata y segura. Es posible que hasta la incapacidad de hablar haya servido al animal,

aureolándolo de misterio. Su silencio, desde luego, puede pasar también por desdén, como si tuviese algo mejor que hacer que entablar conversación con nosotros. Todo esto explica que la humanidad no haya tenido repugnancia por el culto de los animales. Pero ¿por qué lo ha introducido? Nótese que se adora al animal por razón de una propiedad característica. En el antiguo Egipto, el toro simbolizaba el poder combativo; la leona, la destrucción; el buitre, tan atento a sus pequeñuelos, la maternidad. Ahora bien, no comprenderíamos que el animal hubiese llegado a ser objeto de un culto, si el hombre hubiera empezado por creer en espíritus. En cambio, si en un comienzo ha dirigido su atención, no a seres, sino a acciones benéficas o maléficas, consideradas como permanentes, es natural que después de haber captado acciones haya querido apropiarse cualidades; y estas cualidades parecían presentarse en estado puro en el animal, cuya actividad es simple, de una pieza, orientada visiblemente en una sola dirección. La adoración del animal no ha sido, pues, la religión primitiva, pero al salir de ésta, el hombre tenía que elegir entre el culto de los espíritus y el de los animales.

Al mismo tiempo que la naturaleza del animal parece concentrarse en una cualidad única, diríase que su individualidad se disuelve en un género. Reconocer a un hombre consiste en distinguirlo de los otros hombres, pero reconocer a un animal es por lo general darse cuenta de la especie a que pertenece. Tal es nuestro interés en uno y otro caso, de donde resulta que nuestra percepción capta los rasgos individuales en el primero, mientras que casi siempre los deja escapar en el segundo. Un animal, aunque perfectamente concreto e individual, aparece esencialmente como una cualidad y también esencialmente como un género. De estas dos apariencias, la primera, como acabamos de ver, explica en gran parte el culto de los animales. La segunda podría explicar en cierta medida, en nuestra opinión, esa cosa singular que es el totemismo. No vamos a estudiarlo aquí, pero no podemos sin embargo dejar de decir algo sobre él, porque si el totemismo no es zoolatría, implica, no obstante, que el hombre trata a una especie animal, o inclusive vegetal, a veces a un simple objeto inanimado, con una deferencia que no deja de parecerse a la religión. Tomemos el caso más frecuente: se trata de un animal, por ejemplo la rata, o el

canguro que sirve de "totem", es decir, de patrón, a todo un clan. Lo más sorprendente es qua los miembros del clan declaran ser unos con él, ser lo mismo que él. *Son* ratas, *son* canguros. Falta saber, ciertamente, en qué sentido lo dicen. Deducir de aquí inmediatamente una lógica especial, propia del "primitivo" y exenta del principio de contradicción, sería precipitarse un poco. Nuestro verbo *ser* tiene significaciones que nos cuesta trabajo definir, aun siendo tan civilizados; ¿cómo reconstruir el sentido que el primitivo da en tal o cual caso a una palabra análoga, aun cuando nos lo explicara? Estas explicaciones no tendrían ninguna precisión, a menos que el primitivo fuese filósofo, y aun entonces sería necesario conocer todas las sutilezas de su lenguaje para comprenderlas. Pensemos en el juicio que por su parte formaría de nosotros, de nuestras facultades de observación y de razonamiento, de nuestro buen sentido, si supiese que el más grande de nuestros moralistas ha dicho: "el hombre *es* una caña pensante". Por otra parte, ¿habla el primitivo con su totem? ¿Lo trata como a un hombre? Pero volvemos a lo mismo: para saber lo que ocurre en el espíritu de un primitivo y aun de un civilizado, hay que considerar lo que hace, por lo menos tanto como lo que dice. Ahora bien, si el primitivo no se identifica con su totem, ¿lo toma simplemente por emblema? Esto sería ir demasiado lejos en sentido opuesto. Aun en el caso de que el totemismo no constituya la base de la organización política de los no civilizados, como pretende Durkheim, ocupa demasiado lugar en su existencia para que se vea en él un simple medio de designar el clan. La verdad debe de estar entre estas dos soluciones extremas. A título de hipótesis, admitamos la interpretación a que en cierto modo nos llevan nuestros principios. De que un clan diga ser tal o cual animal, nada puede deducirse. En cambio es muy elocuente que dos clanes comprendidos en una misma tribu hayan de ser necesariamente dos animales diferentes. Supongamos, en efecto, que se quiera señalar que estos dos clanes constituyen dos especies, en el sentido biológico de la palabra. ¿Cómo se entenderá esto, cuando el lenguaje no se ha impregnado todavía de ciencia y filosofía? Los rasgos individuales de un animal no llaman la atención, y el animal, decíamos antes, es percibido como un género. Para expresar que dos clanes constituyen dos especies diferentes, se dará a uno de ellos el nombre de un animal y a

otro el de otro. Cada uno de estos nombres, tomados aisladamente, no es sino una denominación, pero juntos equivalen a una afirmación. Declaran, en efecto, que los dos clanes son de *sangre diferente*. ¿Por qué lo declaran? Si el totemismo, como se asegura, se encuentra en diversos puntos del globo y en sociedades que no han podido comunicarse entre sí, debe responder a una necesidad común de estas sociedades, a una exigencia vital. De hecho, sabemos que los clanes en que se divide la tribu son corrientemente exógamos; en otros términos, las uniones se contraen entre miembros de clanes diferentes, y no en el interior de uno de ellos. Durante mucho tiempo, hasta se ha creído que había en esto una ley general, y que totemismo implicaba siempre exogamia. Supongamos que haya sido así al principio y que la exogamia haya desaparecido en muchos casos en el curso del tiempo. Es fácil comprender el interés de la naturaleza en impedir que los miembros de una tribu se casen regularmente entre sí, para que, en esta sociedad cerrada, no acaben por realizarse las uniones entre próximos parientes, pues la raza no tardaría en degenerar. Un instinto que distintos hábitos recubren desde que ha dejado de ser útil, lleva, pues, a la tribu a escindirse en clanes en cuyo interior está prohibido el matrimonio. Este instinto consigue desde luego lo que pretende, al hacer que los miembros del clan se sientan ya parientes, y que de clan a clan, al contrario, se sientan tan extraños como sea posible los unos a los otros, porque su *modus operandi*, que podemos observar también entre nosotros, consiste en disminuir la atracción sexual entre los hombres y mujeres que viven juntos o que se saben emparentados.[1] Entonces, ¿cómo habrían de persuadirse ellos mismos, los miembros de dos clanes diferentes, y cómo habrían de expresar que no son de la misma sangre? Se habitúan a decir que no pertenecen a la misma especie. Por consiguiente, cuando declaran que constituyen dos especies animales, lo que acentúan no es la animalidad, sino la dualidad. Por lo menos ha debido de ser así en los orígenes.[2] Reconozcamos, desde luego, que estamos aquí en el dominio de la simple

[1] Ver, a este respecto, Westermarck, *History of human marriage*, Londres, 1901, págs. 290 y sigs.

[2] La idea de que el clan desciende del animal-tótem —en que insiste el Sr. Ban Gennep en su interesante obra sobre *l'État actuel du problème totémique* (París, 1920)— puede muy bien injertarse en la representación que indicamos.

probabilidad, por no decir de la pura posibilidad. Sólo hemos querido aplicar a un problema muy discutido el método que generalmente nos parece más seguro. Partiendo de una necesidad biológica, buscamos en el ser vivo la necesidad correspondiente, que o bien crea un instinto real y operante, o por medio de lo que se podría llamar instinto virtual o latente, suscita una representación imaginativa que determina la conducta, como hubiese hecho el instinto. Una representación de este género se encuentra sin duda en la base del totemismo.

Pero cerremos este paréntesis, abierto para un objeto del que quizás se diga que merecía más extensión. Nos habíamos quedado en los espíritus. Creemos que para penetrar hasta la esencia misma de la religión y comprender la historia de la humanidad, habría que transportarse inmediatamente, de la religión estática y exterior que hemos tratado hasta aquí, a la religión dinámica, interior, de que trataremos en el próximo capítulo. La primera estaba destinada a descartar los peligros que la inteligencia podia hacer correr al hombre: era infraintelectual. Añadamos que era natural, porque la especie humana representa una cierta etapa de la evolución vital, donde se ha detenido, en un momento dado, el movimiento progresivo, quedando el hombre en un determinado grado de desarrollo, dotado de inteligencia, con todos los peligros que ella podía presentar, pero dotado asimismo de la función fabuladora que los debía prevenir. Magia y animismo elemental, aparecieron en bloque. Todo respondía exactamente a las necesidades del individuo y de la sociedad queridos por la naturaleza, uno y otra limitados en sus ambiciones. Más tarde, y por un esfuerzo que hubiera podido no producirse, el hombre escapó de su estancamiento, y entró nuevamente en la corriente evolutiva, prolongándola. Esta es la religión dinámica, unida sin duda a una intelectualidad superior, pero distinta de ella. La primera forma de la religión había sido infraintelectual, y ya sabemos la razón de ello. La segunda fue supraintelectual por razones que indicaremos. Se comprenderán mejor las dos oponiéndolas entre sí, presentando su oposición. En realidad, sólo son esenciales y puras estas religiones extremas. Las formas intermedias, que se desenvuelven en las civilizaciones antiguas, podrían inducir a error a la filosofía de la religión si hiciesen creer que se ha pasado de un extremo a otro por

vía de perfeccionamiento gradual, error explicable por el hecho de que la religión estática se ha sobrevivido en parte a sí misma en la religión dinámica. Pero estas formas intermedias han ocupado un lugar tan grande en la historia conocida de la humanidad, que consideramos necesario detenernos en ellas. Por nuestra parte, no vemos en esas formas nada absolutamente nuevo, nada comparable a la religión dinámica, nada que no sea variación sobre el doble tema del animismo elemental y de la magia. Desde luego, la creencia en los espíritus ha seguido siendo siempre el fondo de la religión popular; pero de la misma facultad fabuladora que la elaboró, y merced a un desarrollo ulterior, ha salido una mitología alrededor de la cual han florecido una literatura, un arte, unas instituciones y en fin todo lo esencial de la civilización antigua. Hablemos, pues, de la mitología, sin perder nunca de vista lo que constituye su punto de partida, que todavía se transparenta en ella.

La transición de los espíritus a los dioses puede ser insensible, pero la diferencia no es por eso menos sorprendente. El dios es una persona. Tiene sus cualidades, sus defectos, su carácter; lleva un nombre, mantiene relaciones definidas con otros dioses, ejerce funciones importantes, y sobre todo es el único que las ejerce. En cambio hay miles de espíritus diferentes, repartidos por la superficie de un país, que realizan una misma tarea. Se les designa con un nombre común, y este nombre, en ciertos casos, no se puede usar en singular. Manes y penates, por no tomar más que este ejemplo, son palabras latinas que sólo se encuentran en plural. Si la representación religiosa verdaderamente original es la de una "presencia eficaz", de un acto más que de un ser o una cosa, la creencia en los espíritus se sitúa muy cerca de los orígenes; los dioses no aparecen hasta más tarde, cuando la substancialidad pura y simple que tenían los espíritus se eleva, en tal o cual de entre ellos, hasta la personalidad. Estos dioses se yuxtaponen desde luego a los espíritus, pero no los reemplazan. El culto de los espíritus sigue siendo, como decíamos, el fondo de la religión popular. La parte culta de la población no dejará por eso de preferir a los dioses, y se puede decir que la marcha hacia el politeísmo es un progreso hacia la civilización.

Sería inútil buscar el ritmo o la ley de esta marcha, pues está regida por el capricho. De la multitud de espíritus se

verá surgir una divinidad local, en un principio modesta, que crecerá con la ciudad y será finalmente adoptada por la nación entera. Pero también son posibles otras evoluciones. Por otra parte, rara vez conduce la evolución a un estado definitivo. Por elevado que sea el dios, su divinidad no implica de ningún modo la inmutabilidad. Al contrario, los dioses que más han cambiado son los dioses principales de las religiones antiguas, que se han enriquecido con atributos nuevos por la absorción de dioses diferentes con los que aumentaban su substancia. Así, entre los egipcios, el dios solar Ra, desde un principio objeto de adoración suprema, atrae a otras divinidades, se las asimila o se enlaza con ellas, se amalgama con el importante dios de Tebas, Amón, para formar Amón-Ra. Así Marduk, el dios de Babilonia, se apropia los atributos de Bel, el gran dios de Nipur. Así, en la poderosa diosa Istar vienen a fundirse varios dioses asirios. Pero ninguna evolución es tan rica como la de Zeus, el dios soberano de Grecia. Después de haber comenzado por ser, sin duda, el dios que se adora en las cimas de las montañas, que dispone de las nubes, de la lluvia y del trueno, junta a su función meteorológica, si podemos expresarnos así, atribuciones sociales que adquieren una complejidad creciente, y acaba por ser el dios que preside todos los grupos, desde la familia hasta el Estado. Era necesario añadir a su nombre los epítetos más variados para señalar todas las direcciones de su actividad: Xenios, cuando velaba por el cumplimiento de los deberes de hospitalidad; Horkios, cuando asistía a los juramentos; Hikesios, cuando protegía a los suplicantes; Genethlios, cuando se le invocaba para un matrimonio, etc. La evolución es generalmente lenta y natural, pero puede ser también rápida y realizarse artificialmente ante los propios ojos del adorador del dios. Las divinidades del Olimpo datan de los poemas homéricos, que quizás no las crearon, pero que les dieron la forma y atribuciones que les conocemos, que las han coordinado entre sí y agrupado en torno a Zeus, procediendo esta vez por simplificación más bien que por complicación. No por eso han dejado de aceptarlas los griegos, que sin embargo conocían las circunstancias y casi la fecha de su nacimiento. Pero ni siquiera era necesario el genio de los poetas. Un decreto del príncipe podía bastar para hacer o deshacer dioses. Sin entrar en el detalle de estas intervenciones, recordemos únicamente la más radical

de todas, la del faraón que tomó el nombre de Ikmatón: suprimió los dioses de Egipto en provecho de uno solo de ellos y logró hacer aceptar hasta su muerte esta especie de monoteísmo. Por otra parte, se sabe que los faraones participaban ellos mismos en la divinidad, titulándose desde los tiempos más antiguos "hijos de Ra". La tradición egipcia de tratar al soberano como un dios se continuó bajo los Ptolomeos. No se limitaba al Egipto. La encontramos también en Siria, bajo los Seléucidas, en China y en Japón, donde el emperador recibe honores divinos durante su vida y llega a ser dios después de su muerte; y finalmente en Roma, donde el Senado diviniza a Julio César, hasta que Augusto, Claudio, Vespasiano, Tito, Nerva y finalmente todos los emperadores pasan al rango de dioses. Sin duda que la adoración del soberano no se practicaba en todas partes con la misma seriedad. Hay mucha distancia, por ejemplo, de la divinidad de un emperador romano a la de un faraón. Ésta está muy cerca de la divinidad del jefe en las sociedades primitivas; quizás está ligada a la idea de un fluido especial o de un poder mágico detentado por el soberano, mientras que aquélla fue conferida a César por simple adulación, y utilizada por Augusto como un *instrumentum regni*. Sin embargo, el semiescepticismo que se mezclaba a la adoración de los emperadores en Roma, siguió siendo patrimonio de los espíritus cultivados; no se extendía al pueblo, y seguramente no alcanzó a la provincia. Es decir, que los dioses de la antigüedad podían nacer, morir, transformarse a gusto de los hombres y de las circunstancias, y que la fe del paganismo era de una complacencia sin límites.

Precisamente porque el capricho de los hombres y el azar de las circunstancias han tenido tanta parte en su génesis, los dioses no se prestan a clasificaciones rigurosas. Lo más que puede hacerse es señalar algunas grandes direcciones de la fantasía mitológica, y falta todavía que alguna de éstas haya sido seguida regularmente. Como por lo común se creaban dioses para utilizarlos, es natural que generalmente se les hayan atribuido funciones y que en muchos casos la idea de función haya sido predominante. Es lo que ocurre en Roma. Ha podido decirse que lo característico de la religión romana era la especialización de los dioses. Para las siembras tenía a Saturno; para la floración de los árboles frutales, a Flora; para la maduración de los frutos, a Pomo-

na. Asignaba a Jano la guarda de la puerta; a Vesta, la del hogar. Más que atribuir al mismo dios funciones múltiples, emparentadas entre sí, prefería crear dioses distintos, dándoles el mismo nombre con calificativos diferentes. Había la Venus Victrix, la Venus Felix, la Venus Genetrix. El mismo Júpiter era Fulgur, Feretrius, Stator, Victor, Optimus, Maximus; y se trataba de divinidades hasta cierto punto independientes; jalonaban el camino entre el Júpiter que envía la lluvia o el buen tiempo y el que protege al Estado tanto en la paz como en la guerra. Pero la misma tendencia se encuentra en todas partes, en grados diferentes. Desde que el hombre cultiva la tierra, hay dioses que se interesan por la cosecha, que dispensan el calor, que aseguran la regularidad de las estaciones. Estas funciones agrícolas han debido caracterizar a algunos de los más antiguos dioses, aunque se las ha perdido de vista cuando la evolución del dios hizo de él una personalidad compleja, cargada de una larga historia. De este modo Osiris, la figura más rica del panteón egipcio, parece haber sido en un principio el dios de la vegetación. Tal fue la función primitivamente atribuida al Adonis de los griegos. Tal también la de Nisaba, en Babilonia, que presidía los cereales antes de llegar a ser la diosa de la Ciencia. En el primer rango de las divinidades de la India figuran Indra y Agni. A Indra se le debe la lluvia y la tormenta, que favorecen la tierra: a Agni el fuego y la protección del hogar doméstico; y aquí todavía la diversidad de función va acompañada de una diferencia de caracteres, distinguiéndose Indra por su fuerza y Agni por su sabiduría. La función más elevada es desde luego la de Varonna, que preside el orden universal. En la religión sintoísta, en el Japón, encontramos la diosa de la tierra, la de las cosechas, las que velan por las montañas, los árboles, etc. Pero ninguna divinidad de este género tiene una personalidad más acusada y completa que la Deméter de los griegos, diosa también del suelo y de las cosechas, y que además se ocupa de los muertos, a los cuales suministra una morada, presidiendo, por otra parte, bajo el nombre de Thesmoforos, la vida de familia y la vida social. Tal es la tendencia más notable de la fantasía que crea los dioses.

Pero al asignarles funciones les atribuye una soberanía que toma naturalmente la forma territorial. Se considera que los dioses se reparten el universo. Según los poetas védicos,

sus diversas zonas de influencia son el cielo, la tierra, y la atmósfera intermedia. En la cosmología babilónica, el cielo es el dominio de Anu y la tierra el de Bel; en las profundidades del mar habita Ea. Los griegos reparten el mundo entre Zeus, dios del cielo y de la tierra, Poseidón, dios de los mares, y Hades, a quien pertenece el reino infernal. Estos dominios están delimitados por la propia naturaleza. Ahora bien, los astros tienen contornos no menos precisos; son individualizados por su forma, así como por sus movimientos, que parecen depender de ellos; hay uno que dispensa aquí abajo la vida, y no por carecer del mismo poder dejan de poseer los otros la misma naturaleza; tienen, pues, también, todo lo necesario para ser dioses. Donde la creencia en la divinidad de los astros toma su forma más sistemática es en Asiria. Pero la adoración del sol y del cielo se encuentran casi en todas partes; en la religión sintoísta del Japón, donde la diosa del sol es erigida en soberana con un dios de la luna y un dios de las estrellas por debajo de ella; en la religión egipcia primitiva, donde la luna y el cielo son considerados como dioses al lado del sol, que los domina; en la religión védica, donde Mitra (idéntica al Mithra iranio, que es una divinidad solar) presenta atributos que convienen a un dios del sol o de la luz; en la antigua religión china, donde el sol es un dios personal; en fin, entre los propios griegos, uno de cuyos dioses más antiguos es Helios. En los pueblos indogermánicos, en general, el cielo ha sido objeto de un culto particular. Bajo los nombres de Dyaus, Zeus, Júpiter, Ziu, el cielo es común a los indos védicos, a los griegos, a los romanos y a los teutones, aunque sea sólo en Grecia y Roma donde es el rey de los dioses, como la divinidad celeste de los mongoles lo es en China. Sobre todo aquí se comprueba la tendencia de los dioses más antiguos, primitivamente encargados de menesteres completamente materiales, a enriquecerse con atributos morales cuando avanzan en edad. En la Babilonia del Sur, el sol, que lo ve todo, se convierte en guardián del derecho y de la justicia y recibe el título de "juez". El Mitra indo es el campeón de la verdad y del derecho; da la victoria a la buena causa. Y el Osiris egipcio, que se ha convertido en dios solar después de haberlo sido de la vegetación, ha acabado por ser el gran juez equitativo y misericordioso que reina sobre el país de los muertos.

Todos estos dioses están ligados a cosas, pero hay algunos —a menudo los mismos considerados desde otro punto de vista— que se definen por sus relaciones con personas o grupos. ¿Se puede considerar como dios el genio o el demonio propio de un individuo? El *genius* romano era *numen* y no dios; no tenía figura ni nombre; estaba próximo a reducirse a esa "presencia eficaz" que según hemos visto es lo más esencial y primitivo que hay en la humanidad. El *lar familiaris* que velaba sobre la familia, no tenía apenas otra personalidad. Pero a medida que aumenta la importancia del grupo, tiene más derecho a convertirse en un dios verdadero. En Egipto, por ejemplo, cada una de las ciudades primitivas tenía su protector divino. Estos dioses se distinguían entre sí precisamente por su relación con tal o cual comunidad: al decir "el de Edfu", "el de Nekkeb", se les designaba suficientemente. Mas por lo general, se trataba de divinidades que existían antes que el grupo y que éste había adoptado. Esto es lo que ocurre en el propio Egipto con Amón-Ra, el dios de Tebas, y en Babilonia, donde la Villa de Ur tenía por diosa la luna, y la de Uruk el planeta Venus; en Grecia, donde Deméter se encontraba en su casa en Eleusis, como Atenea en la Acrópolis y Artemisa en Arcadia. A menudo, protegidos y protectores se prestaban mutuo apoyo; los dioses de la ciudad se beneficiaban de su engrandecimiento. La guerra se convertía en una lucha entre divinidades rivales. Éstas podían reconciliarse, desde luego, y entonces los dioses del pueblo subyugado entraban en el panteón del vencedor. Pero la verdad es que la ciudad o el imperio, de una parte, y sus dioses tutelares de otra, formaban una especie de consorcio cuyo carácter ha debido de variar indefinidamente.

Sin embargo, definimos y clasificamos así a los dioses de la fábula por mera comodidad. Ninguna ley ha presidido ni a su nacimiento ni a su desenvolvimiento; la humanidad ha dejado aquí libre juego a su instinto de fabulación. Este instinto no va muy lejos, sin duda, cuando se le abandona a sí mismo, pero progresa indefinidamente si nos complacemos en ejercerlo. A este respecto, hay gran diferencia entre las mitologías de los diferentes pueblos. La antigüedad clásica nos ofrece un ejemplo de esta oposición, pues, mientras la mitología romana es pobre, la de los griegos es superabundante. Los dioses de la antigua Roma tienen una apariencia que coincide con la función de que están investidos

y en cierto modo se hallan inmovilizados por ella. Apenas si tienen un cuerpo, es decir, una figura imaginable. Apenas si son dioses. Al contrario, cada dios de la Grecia antigua tiene su fisonomía, su carácter, su historia. Va y viene, obra fuera del ejercicio de sus funciones; se cuentan sus aventuras, se describe su intervención en nuestros asuntos. Se presta a todas las fantasías del artista y del poeta. Sería más bien un personaje de novela, si no tuviese un poder superior al de los hombres y el privilegio de romper, al menos en ciertos casos, la regularidad de las leyes de la naturaleza. En pocas palabras, la función fabuladora del espíritu se ha detenido en el primer caso y ha proseguido su trabajo en el segundo. Pero siempre es la misma función, y en caso necesario reemprenderá el trabajo interrumpido. Tal fue el efecto de la introducción de la literatura y en general de las ideas griegas en Roma. Es sabido que los romanos identificaron algunos de sus dioses con los de la Hélade, confiriéndoles así una personalidad más acusada y haciéndoles pasar del reposo al movimiento.

Ya hemos dicho que se definiría mal la función fabuladora si se la presentase como una variedad de la imaginación. Esta palabra tiene un sentido más bien negativo. Se llaman imaginativas las representaciones concretas que no son ni percepciones ni recuerdos. Como estas representaciones no designan un objeto presente ni una cosa pensada, son consideradas de la misma manera por el sentido común y designadas por una sola palabra en el lenguaje corriente. Pero no por eso deberá el psicólogo agruparlas en la misma categoría ni ligarlas a la misma función. Dejemos, pues, de lado a la imaginación, que no es más que una palabra, y consideremos una facultad bien definida del espíritu, la de crear personajes cuya historia nos referimos a nosotros mismos, facultad que adquiere una singular intensidad vital en los novelistas y en los dramaturgos. Los hay que están verdaderamente obsesionados por sus héroes, hasta el punto de que éstos influyen en ellos. En vez de influir el autor en el héroe, es influido por él. Hasta le cuesta trabajo desembarazarse del héroe cuando ha acabado su drama o su novela. No son necesariamente éstos los autores mejores y que produzcan obras de más valor, pero nos permiten mejor que otros palpar con las manos la existencia, al menos en algunos de nosotros, de una facultad especial de alucinación voluntaria. A

decir verdad, se la encuentra en cierto grado en todo el mundo, y muy viva en los niños. Algunos de éstos mantienen una relación diaria con un personaje imaginario de quien nos dirán el nombre y nos contarán impresiones sobre cada uno de los incidentes del día. Pero la misma facultad entra en funciones en aquellos que sin crear por su cuenta seres ficticios, se interesan en ficciones tanto como si se tratara de realidades. ¿Hay nada más extraño que ver a los espectadores llorar en el teatro? Se dirá que la obra está representada por autores, que en la escena hay hombres de carne y hueso. Bien, pero lo mismo ocurre en la lectura. Podemos estar también fuertemente "cogidos" por la novela que leemos y simpatizar hasta el mismo punto con los personajes cuya historia se nos cuenta. ¿Cómo no se han sorprendido los psicólogos de lo que tiene de misteriosa tal facultad? Se contestará que todas nuestras facultades son misteriosas, en el sentido de que no conocemos el mecanismo interior de ninguna de ellas. Sin duda; pero si no podemos aspirar a una reconstrucción mecánica, tenemos derecho a pedir una explicación psicológica, y la explicación es en psicología lo que en biología. Se da cuenta de la existencia de una función cuando se demuestra cómo y por qué es necesaria a la vida. Seguramente no es necesario que haya novelistas y dramaturgos: la facultad de fabulación en general no responde a una exigencia vital. Pero supongamos que sobre un punto particular, empleada para un cierto objeto, esta función sea indispensable tanto para la existencia de los individuos como de las sociedades. No nos cuesta trabajo concebir que, destinada a este trabajo, para el cual es necesaria, se la utilice después, ya que se conserva presente, para simples juegos. De hecho, pasamos sin esfuerzo de la novela de hoy a cuentos más o menos antiguos, a las leyendas, al folklore, y del folklore a la mitología, que no es la misma cosa, pero que se ha constituido de la misma manera: La mitología, por su parte, no hace más que desenvolver en historia la personalidad de los dioses, y esta última creación no es más que la prolongación de otra, más simple, la de los "poderes semipersonales" o "presencias eficaces" que están, según creemos, en los orígenes de la religión. Aquí tocamos lo que hemos demostrado constituir una exigencia fundamental de la vida; esta exigencia ha hecho surgir la facultad de fabulación; por lo tanto, la función fabuladora se deduce de condiciones de

existencia de la especie humana. Sin insistir sobre lo que ya hemos expuesto largamente, recordemos que en el dominio vital, lo que aparece al análisis como una complicación infinita, es dado a la intuición como un acto simple. El acto puede no cumplirse, pero si se realiza, significa que ha atravesado de un solo golpe todos los obstáculos. Estos obstáculos, cada uno de los cuales hace surgir otro, constituyen una multiplicidad indefinida, y lo que precisamente se presenta a nuestro análisis es la eliminación sucesiva de todos estos obstáculos. Querer explicar cada una de estas eliminaciones por la precedente sería seguir un camino falso; todas se explican por una operación única, que es el acto mismo en su simplicidad. Así, el movimiento indiviso de la flecha triunfa de una sola vez de los mil y mil obstáculos que nuestra percepción, ayudada por el razonamiento de Zenón, cree captar en las inmovilidades de los puntos sucesivos de la línea recorrida. Así, el acto indiviso de la visión, desde el momento que resulta eficaz, vence de un golpe millares de millares de obstáculos; estos obstáculos vencidos son lo que aparece a nuestra percepción y a nuestra ciencia en la multiplicidad de las células constitutivas del ojo, en la complicación del aparato visual, en una palabra, en los mecanismos elementales de la operación. Asimismo, imaginad la especie humana, es decir, el salto brusco por el cual la vida que evolucionaba ha llegado al hombre individual y social; del mismo golpe suponéis la inteligencia fabricadora, y por lo tanto un esfuerzo que proseguirá, en virtud de su impulso, más allá de la simple fabricación para la cual estaba hecha, creando así un peligro. La especie humana existe merced a que el acto mismo por el cual apareció el hombre, con su inteligencia para fabricar herramientas, con su continuo esfuerzo intelectual, y con el peligro creado por la continuación de este esfuerzo, suscitó asimismo la función fabuladora. Ésta no ha sido, pues, querida por la naturaleza; y sin embargo se explica naturalmente. En efecto, si la agregamos a las otras funciones psicológicas, encontramos que el conjunto expresa bajo forma de multiplicidad el acto indivisible por el cual la vida ha saltado desde el escalón en que se había detenido hasta el hombre.

Pero veamos más de cerca por qué esta facultad fabuladora impone sus invenciones con una fuerza excepcional cuando se ejerce en el dominio religioso. No hay duda de

que en ese dominio se encuentra como en su casa. Está hecha para fabricar espíritus y dioses; pero como continúa en otra parte su trabajo de fabulación, hay motivo para preguntarse por qué, operando siempre del mismo modo, no obtiene el mismo resultado. Podrían darse para esto dos razones.

La primera es que en materia religiosa la adhesión de cada uno se refuerza con la adhesión de todos. En el teatro, la docilidad del espectador a las sugestiones del dramaturgo está ya singularmente aumentada por la atención y el interés del público, de la sociedad presente. Pero se trata de una sociedad que no es ni más ni menos que la que cabe en la sala, y que no dura más que la pieza: ¿Qué no ocurrirá cuando la creencia individual esté sostenida, confirmada por todo un pueblo, y cuando busque su punto de apoyo tanto en el pasado como en el presente? ¿Qué no ocurrirá cuando el dios sea cantado por los poetas, alojado en los templos, representado plásticamente por el arte? Mientras la ciencia experimental no esté sólidamente constituida, no habrá garantía más segura de verdad que el consentimiento universal. La verdad es por lo general este consenso. Sea dicho de paso, es esta una de las razones de ser de la intolerancia. El que no acepta la creencia común impide, mientras la niega, que sea totalmente verdadera. La verdad no recobra su integridad más que cuando el opositor se retracta o desaparece.

No queremos decir que la creencia religiosa no haya podido ser, inclusive en el politeísmo, una creencia individual. Cada romano tenía un *genius* ligado a su persona; pero no creía firmemente en él sino porque cada uno de los demás romanos tenía también un genio, y porque su fe, personal en este punto, estaba garantizada por una fe universal. No queremos decir tampoco que la religión haya sido nunca de esencia social más bien que individual. Hemos visto que el primer objeto de la función fabuladora, innata al individuo, consiste en consolidar la sociedad. Pero sabemos que está igualmente destinada a sostener al propio individuo, y que, desde luego, el interés de la sociedad es ese. A decir verdad, individuo y sociedad se implican recíprocamente: los individuos constituyen la sociedad por su conjunto y la sociedad determina todo un aspecto de los individuos por su prefiguración en cada uno. Individuo y sociedad se condicionan,

pues, circularmente. El círculo, querido por la naturaleza, lo rompió el hombre el día en que pudo colocarse de nuevo dentro del impulso creador, empujando a la naturaleza humana hacia adelante, en lugar de dejarla girando sobre su eje. De este día data una religión esencialmente individual, que por lo mismo ha llegado a ser más profundamente social. Pero ya volveremos sobre este punto. Digamos solamente que la garantía aportada por la sociedad a la creencia individual, en materia religiosa, bastaría ya para dar a las invenciones de la facultad fabuladora relieve inusitado.

Pero hay que tener en cuenta todavía otra cosa. Hemos visto cómo los antiguos asistían impasibles a la génesis de tal o cual dios. A partir de entonces, creían en él lo mismo que en los demás. Esto sería inadmisible si se supusiese que la existencia de sus dioses era para ellos de la misma naturaeza que la de los objetos que veían y tocaban. Era una naturaleza real, pero de una realidad que no dejaba de depender de la voluntad humana.

En efecto, los dioses de la civilización pagana se distinguen bastante de otras entidades más antiguas, como elfos, gnomos, espíritus, de las cuales nunca se apartó la fe popular. Provenían esas entidades casi directamente de la facultad fabuladora, que nos es natural, y se las adoptaba con la misma naturalidad que se habían producido. Dibujaban el contorno exacto de la necesidad de que habían surgido. Pero la mitología, que es una prolongación del trabajo primitivo, sobrepasa en todos sentidos esta necesidad: el intervalo que deja la mitología entre ella y la necesidad, lo llena una materia en cuya elección tiene una gran parte el capricho humano, y la adhesión que se le presta se resiente de ello. La facultad que interviene es siempre la misma, y siempre obtiene para el conjunto de sus invenciones el mismo crédito. Pero tomada separadamente cada invención, es aceptada con la reserva mental de que hubiera podido ser otra. El panteón existe independientemente del hombre, pero del hombre es de quien depende el hacer entrar en él un dios y conferirle así la existencia. Hoy nos sorprende este estado de alma, pero lo experimentamos nosotros mismos en ciertos sueños, en los cuales, en un momento dado, podemos introducir el incidente que deseamos. Lo realizamos nosotros, pero en un conjunto que se ha creado por sí mismo, sin nuestra intervención. Asimismo se podría decir que cada

dios concreto es contingente, mientras que la totalidad de los dioses, o más bien el dios en general, es necesario. Ahondando en este punto y llevando también la lógica más allá de lo que lo hicieron los antiguos, se descubriría que nunca ha habido pluralismo definitivo más que en la creencia en los espíritus, y que el politeísmo propiamente dicho, con su mitología, implica un monoteísmo latente, donde las divinidades múltiples no existen sino secundariamente, como representativas de lo divino.

Pero los antiguos hubieran tenido por superfluas estas consideraciones. Tendrían importancia sólo en el caso de que la religión fuera del dominio del conocimiento o de la contemplación. Entonces se podría tratar un relato mitológico como un relato histórico y plantearse en ambos casos la cuestión de la autenticidad. Pero la verdad es que no hay entre ellos posible comparación, porque no son del mismo orden. La historia es conocimiento, la religión es principalmente acción, y no concierne al conocimiento, como hemos repetido muchas veces, sino en la medida en que una representación intelectual es necesaria para evitar el peligro de una cierta intelectualidad. Considerar aparte esta representación, criticarla en tanto que representación, sería olvidar que forma una amalgama con la acción concomitante. Cometemos un error de este género cuando nos preguntamos cómo grandes espíritus han podido aceptar el tejido de puerilidades y hasta de absurdos que era su religión. Los gestos del nadador le parecerían también ineptos y ridículos al que olvidase que hay agua, que el agua sostiene al nadador y que los movimientos del hombre, la resistencia del líquido, la corriente del río, deben tomarse en conjunto como un todo indiviso.

La religión refuerza y disciplina. Para eso es necesario repetir continuamente ciertos ejercicios, como esos otros cuyo automatismo acaba por fijar en el cuerpo del soldado la seguridad moral que le será necesaria el día del peligro. Es decir, que no hay religión sin ritos y ceremonias. La representación religiosa sirve sobre todo de ocasión para estos actos religiosos, que emanan sin duda de la creencia, pero que reaccionan al punto sobre ella y la consolidan. Si hay dioses, hay que consagrarles un culto; pero desde el momento en que hay un culto, hay también dioses. Esta solidaridad del dios y del homenaje que se le rinde hace de la verdad

religiosa una cosa aparte, que no tiene nada de común con la verdad especulativa, y que hasta cierto punto depende del hombre.

A estrechar esta solidaridad tienden precisamente los ritos y ceremonias. Ya habrá ocasión de extenderse largamente sobre ellos. Digamos sólo una palabra sobre los dos principales: el sacrificio y la plegaria.

En la religión que llamaremos dinámica, la plegaria es indiferente a su expresión verbal; es una elevación del alma, que podría prescindir de la palabra. Por otra parte, aun en su grado más bajo, no dejó de estar en relación con el sortilegio mágico; tendía entonces, si no a forzar la voluntad de los dioses, al menos a conquistar su favor. La oración tal como se la entiende en el politeísmo, se sitúa ordinariamente a mitad de camino entre estos dos extremos. Sin duda la antigüedad conoció formas de plegaria admirables, que traducían la aspiración del alma a superarse. Pero estas fueron excepciones y como anticipaciones de una creencia religiosa más pura. Lo frecuente en el politeísmo es imponer a la oración una forma estereotipada, con la reserva mental de que no es solamente la significación de la frase lo que le dará eficacia, sino también la concordancia de las palabras con el conjunto de los gestos que van unidos a ellas. Hasta se puede decir que cuanto más evoluciona el politeísmo, más exigente se hace sobre este punto; la intervención de un sacerdote es cada vez más necesaria para asegurar el adiestramiento del fiel. Reconozcamos que este hábito de prolongar la idea del dios, una vez evocada, en palabras prescritas y en actitudes prefijadas, confiere a su imagen una objetividad superior. Hemos dicho antes que lo que constituye la realidad de una percepción, lo que la distingue del recuerdo o de la imaginación es, ante todo, el conjunto de movimientos nacientes que imprime al cuerpo y que la completan por una acción comenzada automáticamente. Movimientos de esta clase podrán iniciarse por otra causa; su actualidad refluirá igualmente sobre la representación que los haya ocasionado y la convertirá prácticamente en cosa.

En cuanto al sacrificio, sin duda, es al comienzo una ofrenda destinada a comprar el favor del dios, o a desviar su cólera. Debe acogerse tanto mejor cuanto más costoso sea y cuanto más valor tenga la víctima. Así es probablemente como en parte se explica el hábito de inmolar vícti-

mas humanas, que se encuentra en la mayoría de las religiones antiguas, tal vez en todas si nos remontamos bastante lejos. No hay error ni horror a que no pueda conducir la lógica cuando se aplica a materias que no dependen de la pura inteligencia. Pero en el sacrificio hay aun otra cosa; si no, no se explicaría que la ofrenda haya sido necesariamente vegetal o animal, casi siempre animal. En un principio se convenía generalmente en ver los orígenes del sacrificio en una comida que el dios y sus adoradores celebraban en común. Además, y sobre todo, la sangre tenía una virtud especial. Como principio de vida, aportaba fuerza al dios para ponerlo en condiciones de ayudar mejor al hombre y quizás también (aunque esta era una reserva mental apenas consciente) para asegurarle más sólidamente la existencia. Era, como el rezo, un lazo de unión entre el hombre y la divinidad.

De este modo, el politeísmo, con su mitología, ha tenido el doble efecto de elevar cada vez más los poderes invisibles que rodean al hombre y poner al hombre en relación cada vez más estrecha con ellos. Coexistente con las antiguas civilizaciones, se ha alimentado de todo lo que éstas producían, habiendo inspirado la literatura y el arte y habiendo recibido de ellos más aun de lo que les había dado. Es decir, que en la antigüedad el sentimiento religioso se componía de elementos muy numerosos, variables de un pueblo a otro, y que venían todos a aglutinarse en torno a un núcleo primitivo. Nos hemos referido a este núcleo central porque hemos querido desprender de las religiones primitivas lo que tienen de específicamente religioso. Algunas de ellas, la de la India o de Persia, aparecen dobladas de una filosofía. Pero filosofía y religión son siempre distintas. En efecto, la filosofía, por lo general, no surge más que para satisfacer a los espíritus cultivados: la religión subsiste en el pueblo tal como la hemos descrito. Aun allí donde ambas se mezclan, los elementos conservan su individualidad: la religión tendrá veleidades de especular, y la filosofía no se desinteresará de obrar, pero no por eso dejará de ser esencialmente acción la primera, y la segunda, por encima de todo, pensamiento. Cuando la religión, entre los antiguos, se ha convertido realmente en filosofía, más bien ha desaconsejado la acción y ha renunciado a lo que había venido a hacer en el mundo. ¿Era todavía religión? Podemos dar a

las palabras el sentido que queramos, con tal que comencemos por definirlas, pero nos equivocaríamos si lo hiciéramos cuando por azar nos encontramos con una palabra que designa un corte natural de las cosas: en tal caso lo más que debemos hacer es excluir de la extensión del término a tal o cual objeto accidentalmente comprendido en él. Es lo que ocurre con la palabra religión. Hemos hecho notar cómo se da generalmente este nombre a representaciones orientadas hacia la acción y suscitadas por la naturaleza, con un interés determinado; excepcionalmente, y por razones que es fácil comprender, se ha podido extender la aplicación de la palabra a representaciones que tienen otro objeto; pero no por eso deberá dejarse de definir la religión de acuerdo con lo que hemos llamado la intención de la naturaleza.

Muchas veces hemos explicado lo que hay que entender aquí por intención, y hemos insistido largamente, en el presente capítulo, sobre la función que la naturaleza asignó a la religión. Magia, culto de los espíritus, o de los animales, adoración de los dioses, mitología, supersticiones de todo género, parecerán muy complejas si se las toma una a una. Pero el conjunto de todas es muy simple.

El hombre es el único animal cuya acción es poco segura, que vacila y tantea, que forma proyectos con la esperanza de realizarlos y el temor de fracasar. El único que se siente expuesto a la enfermedad y el único también que sabe ha de morir. El resto de la naturaleza se abre a la vida satisfecho, en una tranquilidad perfecta. Plantas y animales están sin duda expuestos a todos los azares, pero no por eso dejan de reposar en el instante que pasa como lo harían sobre la eternidad. Algo de esta inalterable confianza percibimos en un paseo por el campo, de donde volvemos serenados. Pero esto no es decir bastante. De todos los seres que viven en sociedad, el hombre es el único que puede apartarse de la línea de conducta social cediendo a preocupaciones egoístas cuando el bien común está en peligro: entre los demás el interés individual está inevitablemente coordinado o subordinado al interés general. Esta doble imperfección es el precio que se paga por la inteligencia. El hombre no puede ejercer su facultad de pensar sin representarse un porvenir incierto, que despierta su temor y su esperanza. No puede tampoco reflexionar en lo que la naturaleza le pide, puesto que ha hecho de él un ser sociable, sin confesarse que a

veces encontraría cierta ventaja en abandonar a los otros, en no preocuparse más que de sí mismo. En los dos casos hay ruptura del orden normal, natural, y sin embargo, es la naturaleza la que ha querido la inteligencia, la que ha puesto la inteligencia al término de una de las dos grandes líneas de la evolución animal, para hacer juego con el instinto más perfecto, punto terminal de la otra. Es imposible que no haya tomado sus precauciones para que, apenas perturbado el orden por la inteligencia, tienda a restablecerse automáticamente. De hecho, la función fabuladora, que pertenece a la inteligencia y que sin embargo no es inteligencia pura, tiene precisamente este objeto. Su papel es elaborar la religión de que hemos tratado hasta ahora, la que llamamos estática, y de la que diríamos que es la religión natural, si la expresión no hubiese tomado otro sentido. No tenemos, pues, más que resumir lo dicho para definir esta religión en términos precisos. *Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo, y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia.*

Terminemos con dos observaciones, para evitar cualquier equívoco. Cuando decimos que una de las funciones de la religión, tal como la ha querido la naturaleza, es mantener la vida social, no queremos decir con esto que haya solidaridad entre esta religión y la moral. La historia atestigua lo contrario. Pecar ha sido siempre ofender a la divinidad; pero falta que la divinidad se haya dado siempre por ofendida con la inmoralidad, o inclusive con el crimen. A veces los ha prescrito. Sin duda, la humanidad parece haber querido en general que sus dioses sean buenos; a menudo ha puesto bajo su invocación las virtudes; hasta es probable que la coincidencia que señalábamos entre la moral y la religión originales, ambas rudimentarias, haya dejado en el fondo del alma humana el vago ideal de una moral precisa y de una religión organizada, que se apoyen mutuamente. No es menos cierto que la moral se ha precisado aparte, que las religiones han evolucionado aparte, y que los hombres han recibido siempre de la tradición sus dioses, sin pedirles que exhiban un certificado de moralidad ni que garanticen el orden moral. Pero hay que distinguir entre las obligaciones sociales de un carácter muy general, sin las cuales no es posible ninguna vida en común, y el lazo social particular, concreto, que hace que

los miembros de una cierta comunidad estén interesados en su conservación. Las primeras se han desprendido poco a poco del confuso fondo primitivo de costumbres que hemos señalado; se han desprendido de ese fondo por vía de purificación y de simplificación, de abstracción y de generalización, para dar una moral social. Pero lo que liga entre sí a los miembros de una sociedad determinada es la tradición, la necesidad, la voluntad de defender a este grupo contra otros grupos, y de elevarlo por encima de todo. A conservar, a estrechar este vínculo tiende indiscutiblemente la religión que hemos encontrado natural, la cual es común a los miembros de un grupo, los asocia íntimamente en los ritos y ceremonias, distingue al grupo de los otros grupos, garantiza el éxito de la empresa común y asegura contra el común peligro. En nuestra opinión, no ofrece duda que la religión, tal como salió de manos de la naturaleza, ha cumplido —empleando nuestro lenguaje actual— las dos funciones, moral y nacional. En efecto, en sociedades rudimentarias donde no había más que costumbres, las dos funciones se confundían necesariamente, y si se tiene en cuenta lo que acabamos de exponer, se comprenderá fácilmente que las sociedades, al desarrollarse, hayan arrastrado a la religión en la segunda dirección. Se convence uno de ello en el acto cuando considera que las sociedades humanas, que están en el extremo de una de las dos grandes líneas de la evolución biológica, hacen juego con las sociedades animales más perfectas, situadas en el extremo de la otra gran línea, y que la función fabuladora, sin ser un instinto, desempeña en las sociedades humanas un papel simétrico al del instinto en las sociedades animales.

Nuestra segunda observación, de la cual podríamos sentirnos dispensados después de lo que hemos repetido tantas veces, concierne al sentido que damos a la "intención de la naturaleza", expresión que hemos usado al hablar de la "religión natural". A decir verdad no se trataba tanto de esta religión en sí misma como del efecto obtenido por ella. Hay un ímpetu de vida que atraviesa la materia y obtiene de ella lo que puede, pronto a abandonar el camino. En el extremo de las dos principales líneas de evolución así trazadas se encuentran la inteligencia y el instinto. Justamente porque la inteligencia es una cosa lograda, como lo es, desde luego, el instinto, no se la puede concebir sin ir acompañada

de una tendencia a descartar lo que le impide producir su pleno efecto. Esta tendencia forma con ella, como con todo lo que la inteligencia presupone, un bloque indiviso, que sólo se divide merced a nuestra facultad de percibir y de analizar, facultad completamente relativa a nuestra propia inteligencia. Volvamos una vez más sobre lo que se ha dicho acerca del ojo y de la visión. Hay el acto de ver, que es simple, y hay una infinidad de elementos y de acciones recíprocas de estos elementos entre sí, con los cuales el anatomista y el fisiólogo reconstruyen el acto simple. Elementos y acciones expresan analíticamente, y por decirlo así negativamente, siendo resistencias opuestas a resistencias, el acto indivisible, único positivo, que la naturaleza ha obtenido efectivamente. Así, las inquietudes del hombre arrojado sobre la tierra, y las tentaciones que pueda el individuo experimentar, en el sentido de preferirse él mismo a la comunidad —inquietudes y tentaciones que son lo propio de un ser inteligente—, se prestarían a una enumeración sin fin. Indefinidas en número son también las formas de la superstición, o más bien de la religión estática, que resisten a estas resistencias. Pero esta complicación se desvanece si se coloca al hombre dentro del conjunto de la naturaleza, si se considera que la inteligencia sería un obstáculo a la serenidad que se encuentra por todas partes, y que el obstáculo debe ser superado, y el equilibrio restablecido. Considerado desde este punto de vista, que es el de la génesis, y no el del análisis, todo lo que la inteligencia aplicada a la vida implicaba de agitación y de rebeldía, con todo lo que aportaron de apaciguamiento las religiones, se convierte en una cosa simple. Perturbación y fabulación se compensan y se anulan. A un dios que mirase desde lo alto, el todo le parecería indivisible, como la confianza de las flores que se abren cuando llega la primavera.

## III

## LA RELIGIÓN DINÁMICA

Echemos una mirada retrospectiva sobre la vida, cuyo desenvolvimiento hasta el punto en que de ella debía salir la religión hemos seguido en otra oportunidad. Una gran corriente de energía creadora se lanza sobre la materia para obtener de ella todo lo posible. En la mayoría de los puntos esa corriente se detiene, y sus detenciones se traducen a nuestros ojos por otras tantas apariciones de especies vivas, es decir, de organismos en que nuestra mirada, esencialmente analítica y sintética, distingue una multitud de elementos que se coordinan para realizar una multitud de funciones. El trabajo de organización, sin embargo, no es otra cosa que la propia detención de la corriente, acto simple, análogo al hundimiento del pie que obliga instantáneamente a millares de granos de arena a extenderse para dar la correspondiente impronta. En una de las líneas en que había logrado la vida llegar más lejos, hubiera podido creerse que la energía vital arrastraría consigo lo que tenía de mejor y continuaría derechamente hacia adelante; pero se desvió, y todo se torció. Surgieron seres cuya actividad daba indefinidamente vueltas en el mismo círculo; cuyos órganos eran instrumentos completamente acabados, en vez de dejar abierta la posibilidad de una invención de útiles incesantemente renovada; cuya conciencia resbalaba hacia el sonambulismo del instinto, en lugar de erguirse e intensificarse en pensamiento reflexivo. Tal es el estado del individuo en esas sociedades de insectos cuya organización es sabia, pero cuyo automatismo es completo. El esfuerzo creador no atraviesa con éxito más que la línea de evolución que conduce al hombre. Al atravesar en esta línea la materia, la conciencia toma, como en un molde, la forma de la inteligencia constructora. Y la invención, que implica reflexión, se desarrolla en libertad.

Pero la inteligencia no dejaba de tener sus peligros. Hasta entonces, todos los vivientes habían bebido ávidamente en la copa de la vida, saboreando la miel que la naturaleza puso en los bordes, pero tragando después el resto, sin verlo siquiera. En cambio la inteligencia miraba hasta el fondo, porque el ser inteligente no vive únicamente en el presente. No hay reflexión sin previsión, ni previsión sin inquietud, ni inquietud sin un relajamiento momentáneo del apego a la vida. Sobre todo, no hay humanidad sin sociedad, y la sociedad exige del individuo un desinterés que el insecto, en su automatismo, lleva hasta el completo olvido de sí mismo. Para mantener este desinterés no se puede contar con la reflexión. La inteligencia, a menos que se trate de la de un sutil filósofo utilitario, aconseja más bien el egoísmo. Por lo tanto, era necesario un doble contrapeso, del que quizás estaba ya la inteligencia pertrechada, porque la naturaleza, digámoslo una vez más, no compone los seres con retazos. Lo que es mútiple en su manifestación puede ser simple en su génesis. Una especie que surge lleva consigo, en la indivisibilidad del acto que la crea, todo un conjunto de cosas que la hacen viable. La misma detención del ímpetu creador que dio por resultado la aparición de nuestra especie, produjo, con la inteligencia humana, y en el interior de la inteligencia humana, la función fabuladora que elabora las religiones. Tales son, pues, el papel y la significación de la religión que hemos llamado estático o natural, que está destinada a suplir, en los seres dotados de reflexión, un posible déficit del apego a la vida.

Verdad es que se vislumbra en seguida otra posible solución al problema. La religión estática aficiona al hombre a la vida y por consiguiente al individuo a la sociedad, al referirle historias comparables a los cuentos con que se duerme a los niños. Claro que estas historias no son como las otras. Derivadas de la función fabuladora por necesidad y no por simple placer, remedan la realidad percibida hasta el punto de prolongarla en acciones. Las otras creaciones imaginativas tienen esta tendencia, pero no exigen que nos dejemos llevar por ellas y pueden permanecer en estado de ideas; aquéllas, al contrario, son ideomotrices. Son también fábulas que espíritus críticos aceptan a menudo como hechos, según hemos visto, pero que realmente deberían rechazar. El principio activo, motor, cuyo mero estacionamiento en un

punto extremo se ha expresado por la humanidad, exige, sin duda, de todas las especies creadas, que se aferren a la vida. Pero, como ya en otra ocasión lo dijimos, si bien es verdad que este principio produce globalmente todas las especies, a la manera de un árbol que lanza en todas direcciones ramas terminadas en yemas, lo que en realidad constituye la razón de ser de todo el desarrollo es la existencia, en la materia, de una energía libremente creadora; es decir el hombre, o algún ser de la misma significación, y no decimos de la misma forma. El conjunto quizás pudo haber sido superior a lo que es, y esto es probablemente lo que ocurre en mundos en que la corriente se lanza a través de una materia menos refractaria. También hubiera podido no encontrar nunca la corriente paso libre, ni siquiera en esa medida insuficiente, en cuyo caso nunca se hubieran abierto paso en nuestro planeta la calidad y cantidad de energía creadora que representa la forma humana. Pero, de todos modos, la vida es para el hombre una cosa por lo menos tan deseable, o inclusive más deseable que para las otras especies, pues éstas la sufren como un efecto producido de paso por la energía creadora, mientras que en el hombre la vida es el éxito mismo, por incompleto y precario que sea, de este esfuerzo. ¿Por qué no había de encontrar el hombre la confianza que le faltaba o que la reflexión podía haber quebrantado, remontando, para recobrar impulso, a la dirección de donde este impulso había venido? No podía hacerlo con la inteligencia, o en todo caso con la inteligencia sola, la cual va más bien en sentido inverso, pues tiene un destino especial, y cuando se eleva en sus especulaciones, a lo más que llega es a hacernos concebir posibilidades, sin tocar la realidad. Pero sabemos que en torno a la inteligencia queda una franja de intuición, vaga y evanescente. ¿No se la podrá fijar e intensificar, y sobre todo completarla en acción? Pues si se ha convertido en pura visión no es más que por un debilitamiento de su principio y, si puede hablarse así, por una abstracción practicada sobre sí misma.

Un alma capaz y digna de este esfuerzo, ni siquiera se preguntará si el principio con que está ahora en contacto es la causa trascendente de todas las cosas o si sólo es su delegación terrena. Le bastará sentir que la penetra, sin absorber su personalidad, un ser que puede inmensamente más que ella, como penetra en el hierro el fuego que lo enro-

jece. En adelante su apego a la vida consistirá en su inseparabilidad de este principio, será alegría en la alegría y amor de lo que no es sino amor. Se entregará a la sociedad por añadidura, pero a una sociedad que será entonces la humanidad entera, amada con el amor de lo que constituye su principio. La confianza que la religión estática aportaba al hombre se encontrará transfigurada en ella: no más preocupación por el porvenir, no más retorno inquieto sobre sí mismo; el objeto no valdrá ya materialmente la pena y moralmente tendrá una significación demasiado alta. Ahora bien; el apego a la vida en general estará hecho de un desapego a cada cosa en particular. Pero entonces ¿es necesario seguir hablando de religión? ¿O acaso era necesario emplear ya esta palabra por todo lo que precedía? ¿No difieren las dos cosas hasta el punto de excluirse y no poder llamarse con el mismo nombre?

Sin embargo, hay bastantes razones para hablar de religión en los dos casos. Por lo pronto, el misticismo —que es en lo que pensamos— puede haber transportado el alma a otro plano, pero no por eso deja de proporcionarle en forma eminente la seguridad y serenidad que la religión estática tiene la función de procurar. Pero sobre todo hay que considerar que el misticismo puro es una esencia rara; que las más de las veces se le encuentra en estado de disolución; que por lo mismo no deja de comunicar su color y su perfume a la masa con que se mezcla; y que se le debe dejar con ella, prácticamente inseparable de ella, si se quiere tomar como algo activo, pues es así como ha acabado por imponerse al mundo. Colocándose en este punto de vista, se percibirían una serie de transiciones y una especie de diferencias de grado, cuando en realidad hay una diferencia radical de naturaleza. Volvamos, en dos palabras, sobre cada uno de estos puntos.

Al definirle por su relación con el ímpetu vital, hemos admitido implícitamente que el verdadero misticismo es raro. Un poco más adelante tendremos que hablar de su significación y su valor. Limitémonos por el momento a hacer notar que, según lo que precede, se sitúa en un punto al que la corriente espiritual, lanzada a través de la materia, hubiera probablemente querido, pero no ha podido, llegar. Pues él se burla de obstáculos con que la naturaleza ha debido transigir; y por otra parte, no se comprende la evolu-

ción de la vida, prescindiendo de las vías laterales en que forzosamente se ha comprometido, más que si se la ve buscando algo inaccesible, que el gran místico alcanza. Si todos los hombres, o muchos hombres, pudiesen elevarse a la altura a que se eleva este hombre privilegiado, la naturaleza no se hubiera detenido en la especie humana, pues el místico es en realidad más que hombre. De las otras formas del genio se podría decir desde luego otro tanto: todas son igualmente raras. Así pues, el verdadero misticismo es excepcional, no por accidente, sino en virtud de su misma esencia.

Cuando el misticismo habla, hay en el fondo de la mayor parte de los hombres algo que imperceptiblemente le hace eco. Nos descubre, o más bien nos descubriría si lo deseáramos, una perspectiva maravillosa; ni lo deseamos ni lo más a menudo podríamos quererlo, pues el esfuerzo nos rendiría. No por eso deja de operar el encanto; y como ocurre cuando un artista de genio produce una obra que nos sobrepasa, cuyos espíritu no logramos asimilarnos, pero que nos hace sentir la vulgaridad de nuestras precedentes admiraciones, también la religión estática, por más que subsista, ya no sigue siendo enteramente lo que era; y sobre todo no se osa ya confesarla una vez que el verdadero gran misticismo ha aparecido. La humanidad seguirá pidiéndole a ella, o al menos principalmente a ella, el apoyo que necesita; ella permitirá todavía trabajar a la función fabuladora, reformándola del mejor modo posible; en una palabra, la confianza en la vida que representa seguirá siendo poco más o menos igual a como la naturaleza la había instituido. Pero aparentará sinceramente haber buscado y obtenido en cierta medida ese contacto con el principio mismo de la naturaleza que se traduce por un apego completamente distinto a la vida, por una confianza transfigurada. Incapaz de elevarse tan alto, insinuará el gesto, tomará la actitud, y en sus discursos reservará el mejor lugar a fórmulas que no alcanzan a llenarse para ella de todo su sentido, como esas butacas que se habían preparado en una ceremonía para grandes personajes y que quedan vacias. Así se constituirá una religión mixta que implicará una nueva orientación de la antigua. El dios antiguo, salido de la función fabuladora, tendrá una aspiración más o menos pronunciada a perderse en aquel que se revela efectivamente, que ilumina y en-

favoriza con su presencia a las almas privilegiadas. Como decíamos, se intercalan así transiciones y diferencias de grado aparentes entre dos cosas que difieren radicalmente de naturaleza y que por lo pronto parece que no debieran llamarse de la misma manera. El contraste es impresionante en muchos casos, por ejemplo, cuando dos naciones en guerra afirman, tanto una como otra, que tienen a su lado a un dios, el cual resulta ser así el dios nacional del paganismo, mientras que el Dios de que creen hablar es un Dios común a todos los hombres, cuya sola visión por todos supondría la inmediata abolición de la guerra. Y sin embargo, no hay que sacar partido de este contraste para despreciar religiones que, habiendo nacido del misticismo, han generalizado el uso de sus fórmulas sin haber logrado impregnar de la totalidad de su espíritu a la humanidad entera. Fórmulas casi vacías suelen hacer surgir aquí o allá, como verdaderas palabras mágicas, el espíritu capaz de llenarlas. Por la enseñanza maquinal de una ciencia que crearon hombres de genio, un profesor mediocre despertará tal vez en un alumno la vocación que él mismo no ha tenido, y lo convertirá inconscientemente en émulo de estos grandes hombres invisibes y presentes en el mensaje que él transmite.

Hay, sin embargo, una diferencia entre los dos casos, y si la tenemos en cuenta veremos cómo se atenúa, en materia de religión, la oposición existente entre la "estática" y la "dinámica", sobre la cual acabamos de insistir para señalar mejor los caracteres de cada una. La gran mayoría de los hombres podrá permanecer, por ejemplo, casi extraña a las matemáticas, aun reconociendo el genio de un Descartes o un Newton. Pero aquellos que se han inclinado de lejos ante la palabra mística por haber escuchado, por débil que sea, un eco de la misma, en el fondo de sí mismos, no permanecerán indiferentes a lo que la mística anuncia. Si tenían ya creencias, y no quieren o no pueden desligarse de ellas, se persuadirán de que las transforman, y por eso mismo las modificarán efectivamente; subsistirán los mismos elementos, pero magnetizados y cambiados de sentido por esta imantación. A un historiador de las religiones no le costará trabajo encontrar elementos místicos, e incluso mágicos, en la materialidad de una creencia vagamente mística que se haya extendido entre los hombres. Probará así que hay una religión estática, natural al hombre, y que la naturaleza humana

es invariable. Pero si no pasa de ahí, olvidará algo, quizás lo esencial. Por lo menos, y precisamente sin quererlo, tenderá un puente entre lo estático y lo dinámico, y justificará el empleo de la misma palabra en casos tan diferentes. Es sin duda todavía religión lo que le ocupa, pero una religión nueva.

Nos convenceremos de ello todavía mejor, y veremos, además, cómo se oponen y cómo se reúnen estas dos religiones, si tenemos en cuenta las tentativas de la segunda para instalarse en la primera antes de suplantarla. A decir verdad, somos nosotros quienes las convertimos retrospectivamente en tentativas. Cuando se produjeron, no fueron tentativas, sino actos completos que se bastaban a sí mismos, y sólo se han convertido en comienzos o preparaciones el día en que un éxito final las ha transformado en fracasos, gracias al misterioso poder que el presente ejerce sobre el pasado. No dejarán de servirnos para jalonar un intervalo, para analizar en sus elementos virtuales el acto indivisible que crea la religión dinámica y para mostrar al mismo tiempo, por la dirección evidentemente común de los impulsos que no han resultado, cómo el salto brusco definitivo no tuvo nada de accidental.

En primer rango entre los bosquejos del misticismo futuro colocaremos ciertos aspectos de los misterios paganos. Convendría que la palabra no nos despistara, pues la mayor parte de los misterios no tuvieron nada de místico. Se ligaban a la religión establecida, que encontraba perfectamente natural tenerlos a su lado. Celebraban los mismos dioses o dioses salidos de la misma función fabuladora. Reforzaban simplemente entre los iniciados el espíritu religioso, agregándose esa satisfacción que los hombres han experimentado siempre en formar pequeñas sociedades en el seno de la grande y erigirse en privilegiados por el hecho de tener una iniciación secreta. Los miembros de estas sociedades cerradas se sentían más cerca del dios que invocaban, aunque sólo fuese porque la representación de escenas mitológicas desempeñaba un papel más grande aquí que en las ceremonias públicas. En cierto sentido, el dios estaba presente; los iniciados participaban parcialmente en su divinidad. Podían, pues, esperar de otra vida algo mejor que lo que hacía esperar la religión nacional. Pero probablemente no había en ellos más que ideas ya elaboradas, importadas

del extranjero; se sabe hasta qué punto el Egipto había estado preocupado siempre de la suerte del hombre después de la muerte, y puede recordarse el testimonio de Heródoto, según el cual la Deméter de los misterios eleusinos y el Dionisos del orfismo serían transformaciones de Isis y de Osiris. De manera que la celebración de los misterios, o al menos lo que conocemos de ellos, no nos ofrece nada que haya triunfado absolutamente sobre el culto público. A primera vista, pues, no se encuentra en esta religión más misticismo que en la otra. Pero nosotros no debemos atenernos a un aspecto que probablemente era el único que interesaba a la mayor parte de los iniciados. Debemos preguntarnos si al menos algunos de estos misterios no llevaban la marca de tal o cual gran personalidad, cuyo espíritu podían hacer revivir. También debemos señalar que la mayor parte de los autores han insistido sobre las escenas de entusiasmo en que el dios tomaba realmente posesión del alma que lo invocaba. De hecho, los misterios más vivaces, que acabaron por arrastrar en su movimiento a los propios misterios eleusinos, fueron los de Dionisos y su continuador Orfeo. Dios extranjero, venido de Tracia, Dionisos contrastaba por su violencia con la serenidad de los olímpicos. No fue desde un comienzo el dios del vino, pero llegó a serlo sin esfuerzo, porque la embriaguez que provocaba en el alma no dejaba de tener parecido con la que el vino produce. Se sabe cómo fue tratado William James por haber calificado de místico, o estudiado como tal, el estado consecutivo a una inhalación de protóxido de nitrógeno. Tal afirmación se consideró irreligiosa, y la acusación habría sido fundada si el filósofo hubiese hecho de la "revelación interior" un equivalente psicológico del protóxido, el cual hubiera sido entonces, como dicen los metafísicos, causa adecuada del efecto producido. Pero la intoxicación no debía de ser a sus ojos más que la ocasión. El estado de alma existía, prefigurado sin duda con otros, y sólo esperaba una señal para manifestarse. Podía ser provocado espiritualmente, mediante un esfuerzo realizado en el plano espiritual, que es el suyo propio. Pero podía serlo también de modo material, mediante una inhibición del resorte psíquico que lo retenía, es decir, por la supresión de un obstáculo, y tal era el efecto completamnete negativo del tóxico; el psicólogo se fijaba preferentemente en éste, porque le permitía obtener el resultado a voluntad. Quizás no

se honraba mucho al vino comparando sus efectos con la embriaguez dionisíaca. Pero no es ese el punto importante. Se trata de saber si esta embriaguez puede considerarse retrospectivamente, a la luz del misticismo aparecido después, como anunciadora de ciertos estados místicos. Para responder a la pregunta, basta echar una mirada a la evolución de la filosofía griega.

Tal evolución fue puramente racional. Llevó el pensamiento humano a su más alto grado de abstracción y generalidad. Dio tanta fuerza y agilidad a las funciones dialécticas del espíritu, que todavía hoy, para ejercerlas, utilizamos las escuelas griegas. Sin embargo, hay que señalar dos puntos. El primero es que hubo en el origen de este gran movimiento una impulsión o una sacudida que no fue de orden filosófico. El segundo es que la doctrina a que ese movimiento conduce, y en que el pensamiento helénico alcanza su perfección, pretendió sobrepasar la pura razón. En efecto, no es dudoso que el entusiasmo dionisíaco haya continuado en el orfismo y que el orfismo se haya prolongado en pitagorismo. Ahora bien, al pitagorismo, o incluso, quizás, al orfismo, se remonta precisamente la inspiración primera del platonismo. Es bien sabido que los mitos platónicos están impregnados de una atmósfera de misterio, en el sentido órfico de la palabra, y que la misma teoría de las ideas se inclina, por una simpatía secreta, hacia la teoría pitagórica de los números. Sin duda no se encuentra una influencia de este género en Aristóteles, ni en sus sucesores inmediatos; pero la filosofía de Plotino, a que conduce este desenvolvimiento, y que debe tanto a Aristóteles como a Platón, es incontestablemente mística. Si bien sufrió la influencia del pensamiento oriental, muy vivo en el mundo alejandrino, fue sin darse cuenta el propio Plotino, quien creyó no hacer otra cosa que condensar toda la filosofía griega, precisamente para oponerla a las doctrinas extranjeras. Así, en resumen, hubo al comienzo una penetración del orfismo, y al final una expansión de la dialéctica en mística. De aquí podría deducirse que fue una fuerza extrarracional lo que suscitó este desenvolvimiento racional y que ella lo llevó a su término, más allá de la razón. Así es como los fenómenos lentos y regulares de sedimentación, únicos visibles, están condicionados por invisibles fuerzas eruptivas, que al levantar en ciertos momentos la corteza terrestre,

imprimen su dirección a la actividad sedimentaria. Pero cabe otra interpretación, más verosímil a nuestro juicio. Se puede suponer que el desarrollo del pensamiento griego fue obra de la sola razón, y que al lado de él, independientemente de él, y de tanto en tanto, se produjo en algunas almas predispuestas un esfuerzo para ir a buscar, por encima de la inteligencia, una visión, un contacto, la revelación de una realidad trascendente. Este esfuerzo tal vez no haya alcanzado nunca su fin, pero cada vez que ha estado a punto de agotarse, ha confiado a la dialéctica lo que quedaba de sí mismo, antes de desaparecer enteramente; y así, con el mismo gasto de fuerza, cada nueva tentativa ha podido llegar más lejos, encontrándose de nuevo la inteligencia en un punto más avanzado del desarrollo filosófico que, entretanto, había adquirido más elasticidad e implicaba más misticismo. De hecho, vemos una primera ola, puramente dionisíaca, venir a perderse en el orfismo, que era de una intelectualidad superior; una segunda, que podría llamarse órfica, conduce al pitagorismo, es decir, a una filosofía; a su vez el pitagorismo comunica algo de su espíritu al platonismo; y éste, habiéndolo recogido, se abre naturalmente más tarde al misticismo alejandrino. Pero de cualquier manera que se considere la relación entre las dos corrientes, una intelectual y otra extraintelectual, la verdad es que sólo colocándose en su término se puede calificar a ésta de supraintelectual o de mística, y tener por mística una impulsión que parte de los misterios.

Falta ahora saber si el término del movimiento fue un misticismo completo. Se puede dar a las palabras el sentido que se quiera, con tal que se empiece por definirlas. A nuestro modo de ver, el misticismo conduce a una toma de contacto, y por consiguiente a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites materiales asignados a la especie, y que continuaría y prolongaría así la acción divina. Tal es nuestra definición. Somos libres de darla, con tal que nos preguntemos si tiene jamás aplicación, si se aplica a tal o cual caso determinado. En lo que concierne a Plotino, la respuesta no es dudosa. A él le fue dado ver la tierra prometida, pero no pisar su suelo. Llegó hasta el éxtasis, estado en que el alma se siente o cree sentirse en

presencia de Dios, e iluminada con su luz; pero no franqueó esta última etapa que le hubiera permitido llegar al punto en que la contemplación se funde en la acción y en que la voluntad humana se confunde con la divina. Se creía en el pináculo; ir más lejos hubiera sido para él descender. Lo ha expresado en un lenguaje admirable, pero que no corresponde al pleno misticismo: "la acción —dice— es un debilitamiento de la contemplación". En esto sigue fiel al intelectualismo griego, y hasta lo resume en una fórmula sorprendente: al menos la ha impregnado fuertemente de misticismo. En una palabra, el misticismo, en el sentido absoluto en que hemos convenido considerarlo, no fue alcanzado por el pensamiento helénico, que sin duda hubiera querido alcanzarlo. Varias veces llamó el misticismo, como simple virtualidad, a la puerta del pensamiento griego. La puerta se ha entreabierto cada vez más, pero nunca le ha dejado pasar por completo.

La distinción entre la mística y la dialéctica, que sólo de tarde en tarde se juntan, es aquí radical. En otras partes, al contrario, han estado mezcladas constantemente, ayudándose en apariencia y quizás impidiéndose recíprocamente llegar hasta el fin. Es lo que en nuestra opinión ha ocurrido con el pensamiento hindú. No trataremos de resumirlo o de profundizar en él. Su desarrollo se extiende sobre períodos considerables. Mezcla de filosofía y religión, se ha diversificado según los tiempos y los lugares. Se ha expresado en una lengua muchos de cuyos matices escapan aun a los que mejor la conocen. Las palabras de esta lengua están lejos de haber conservado un sentido invariable, suponiendo que este sentido haya sido siempre preciso, o que lo haya sido alguna vez. Mas para el asunto que nos ocupa, bastará una ojeada sobre el conjunto de las doctrinas. Y como para obtener esta visión global deberemos necesariamente contentarnos con superponer varias vistas ya tomadas, tendremos alguna probabilidad de no equivocarnos, considerando preferentemente las líneas que coinciden.

Digamos por lo pronto que la India ha practicado siempre una religión comparable a la de la antigua Grecia. Los dioses y espíritus desempeñaban en ella el mismo papel que en cualquier otra. Los ritos y las ceremonias eran análogos. El sacrificio tenía una importancia extrema. Estos cultos persistieron a través del brahmanismo, el jainismo y el bu-

dismo. ¿Cómo pudieron ser compatibles con una enseñanza como la de Buda? Hay que hacer notar que el budismo, que traía a los hombres la redención, consideraba a los mismos dioses como necesitados de ser redimidos. Trataba, pues, a hombres y dioses como seres de la misma especie, sometidos a la misma fatalidad. Esto se comprenderá bien en una hipótesis como la nuestra: el hombre vive naturalmente en sociedad, y por efecto de una función natural, que hemos llamado fabuladora, proyecta en torno suyo seres fantásticos que viven una vida análoga a la suya, más alta que la suya, solidaria de la suya: tal es la religión que consideramos natural. ¿Acaso los pensadores de la India se han representado así las cosas? Es poco probable. Pero todo espíritu que emprende la vía mística y sale de la ciudad, siente más o menos confusamente que deja tras sí a hombres y dioses. Por eso mismo los ve juntos.

Ahora bien, ¿hasta dónde ha llegado por esta vía el pensamiento hindú? No se trata, entiéndase bien, más que de la India antigua, sola consigo misma, antes de la influencia que pudo ejercer sobre ella la civilización occidental o de la necesidad de reaccionar contra ella. En efecto, estática o dinámica, nosotros tomamos la religión en sus orígenes. Hemos encontrado que la primera estaba prefigurada en la naturaleza; vemos en la segunda un salto fuera de la naturaleza; y vamos a empezar por considerar el salto en los casos en que el impulso fue insuficiente o contrariado. El alma hindú parece haber ensayado este impulso por dos métodos diferentes.

Uno de ellos es a la vez fisiológico y psicológico. Su más lejano origen se descubre en una práctica común a los hindúes y a los iranios, anterior, por consiguiente, a su separación: el recurso a la bebida embriagadora que unos y otros llamaban "soma". Era una embriaguez divina, comparable a la que los fervientes de Dionisos pedían al vino. Más tarde encontramos un conjunto de ejercicios destinados a suspender la sensación, a retardar la actividad mental, y a provocar estados comparados al hipnótico, ejercicios que después se sistematizaron en el "yoga". ¿Era esto misticismo, en el sentido en que nosotros tomamos la palabra? Los estados hipnóticos por sí mismos no tienen nada de místicos, pero pueden llegar a serlo, o al menos anunciar y preparar el misticismo verdadero, por la sugestión que puede introducirse

en ellos. Lo llegarán a ser fácilmente, y su forma estará predispuesta a llenarse de esta materia, si bosquejan ya visiones y éxtasis, suspendiendo la función crítica de la inteligencia. Tal ha debido ser, al menos en un aspecto, la significación de los ejercicios que acabaron por organizarse en "yoga". El misticismo no estaba allí más que esbozado, pero un misticismo más acusado, concentración puramente intelectual, podía apoyarse en el yoga, en lo que éste tenía de material, y por lo mismo, espiritualizarlo. De hecho, el yoga, según los tiempos y los lugares, parece haber sido una forma popular de la contemplación mística, o un conjunto que la englobaba.

Falta saber lo que fue esta contemplación y cuál es la relación que puede tener con el misticismo tal como lo entendemos. Desde los tiempos más antiguos, el hindú especuló sobre el ser en general, sobre la naturaleza, sobre la vida. Pero su esfuerzo, continuado durante tantos siglos, no ha llevado, como el de los filósofos griegos, al conocimiento susceptible de desarrollo indefinido que fue ya la ciencia helénica. La razón de ello es que el conocimiento fue a sus ojos siempre un medio más que un fin. Para el hindú se trataba de evadirse de la vida, que le era particularmente cruel; y por el suicidio no hubiera obtenido la evasión, porque el alma debía pasar a otro cuerpo después de la muerte y esto hubiera sido un perpetuo recomenzar la vida y el sufrimiento. Pero desde los primeros tiempos del brahmanismo, se convenció de que se llegaba a la liberación por el renunciamiento. Este renunciamiento era una absorción en el Todo, así como en sí mismo. El budismo, que vino a desviar el brahmanismo, no lo modificó esencialmente. Hizo de él sobre todo algo más sabio. Hasta entonces se había comprobado que la vida era sufrimiento; Buda remontó hasta la causa del sufrimiento y la descubrió en el deseo general, en la sed de vivir. Así pudo trazarse con una precisión más alta el camino de la redención. Brahmanismo, budismo y hasta jainismo han predicado, pues, con una fuerza creciente, la extinción del deseo de vivir, y esta predicación se presenta por lo pronto como un llamamiento a la inteligencia, no difiriendo las tres doctrinas más que por su grado más o menos elevado de intelectualismo. Pero examinándolas de cerca, se ve que la convicción que tendían a implantar estaba lejos de ser un estado puramente intelectual. Ya en el

antiguo brahmanismo, la convicción última no se obtiene por el razonamiento, ni por el estudio: consiste en una visión, comunicada por el que ha visto. El budismo, más sabio en un aspecto, es más místico aun en el otro. El estado a que encamina al alma está más allá del sufrimiento y de la dicha, más allá de la conciencia. Por una serie de etapas y por toda una disciplina mística conduce al "nirvana". supresión del deseo durante la vida y del "Karma" después de la muerte. No hay que olvidar que el origen de la misión de Buda es la iluminación que tuvo en su primera juventud. Todo lo que el budismo tiene de expresable en palabras puede sin duda ser tratado como una filosofía; pero lo esencial es la revelación definitiva, trascendente a la razón y a la palabra. Es la convicción, gradualmente ganada y súbitamente obtenida, de que el objeto está alcanzado, terminando el sufrimiento, que es todo lo que hay de determinado, y por consecuencia de propiamente existente en la existencia. Si consideramos que aquí nos encontramos, no ante una teoría, sino ante una experiencia que se parece mucho a un éxtasis; y que en su esfuerzo por coincidir con el impulso creador un alma podría tomar la vía así descrita, no fracasando sino por detenerse a mitad del camino, separada de la vida humana, pero sin alcanzar la divina, y quedando suspendida entre dos actividades en el vértigo de la nada, no vacilaremos en ver en el budismo un misticismo. Pero comprenderemos por qué el budismo no es un misticismo completo. Este será acción, creación, amor.

No queremos decir que el budismo haya ignorado la caridad. Al contrario, la ha recomendado en términos de una elevación extrema. Al precepto ha acompañado el ejemplo, pero le ha faltado calor. Como ha dicho muy justamente un historiador de las religiones, ha ignorado "la dádiva total y misteriosa de sí mismo". Agreguemos —y esto puede ser, en el fondo, la misma cosa— que no ha creído en la eficacia de la acción humana. No ha tenido confianza en ella. Sólo esta confianza puede convertirse en poder y levantar montañas. Un misticismo completo hubiese llegado hasta ahí. Quizás se ha encontrado en la India, pero mucho más tarde. En efecto, en un Ramakrisna o en un Vivekananda, para no hablar sino de los más recientes, encontramos una caridad ardiente, un misticismo comparable al misticismo cristiano. Pero, precisamente, el cristianismo había surgido en este

intervalo. Su influencia en la India —influida de otro lado por el islamismo— ha sido muy superficial, pero a almas predispuestas les basta una señal, una simple sugestión. Admitamos, sin embargo, que la acción directa del cristianismo, en tanto que dogma, haya sido poco menos que nula en la India. Como ha penetrado toda la civilización occidental, se le respira como un perfume en lo que esta civilización lleva consigo. El mismo industrialismo deriva de él indirectamente, como trataremos de mostrar. Ahora bien, el industrialismo de nuestra civilización occidental, es lo que ha provocado el misticismo de un Ramakrisna o un Vivekananda. Nunca se hubiese producido este misticismo ardiente, activo, en tiempos en que el hindú se sentía aplastado por la naturaleza y en que toda intervención humana era inútil. ¿Qué hacer cuando hambrunas inevitables condenan a millones de desgraciados a morir de hambre? El pesimismo hindú tenía por principal origen esta impotencia. Y es el pesimismo lo que ha impedido a la India llegar hasta el fin de su misticismo, pues el misticismo completo es acción. Pero vienen las máquinas, que aumentan el rendimiento de la tierra, y que sobre todo hacen circular los productos de esta; vienen también organizaciones políticas y sociales que prueban experimentalmente que las masas no están condenadas como a una necesidad ineluctable, a una vida de servidumbre y de miseria. La redención viene a ser posible en un sentido completamente nuevo. El empuje místico, dondequiera que se ejerza con bastante fuerza, no se detendrá ya ante la imposibilidad de obrar. Tampoco insistirá ya sobre doctrinas de renunciamiento o prácticas de éxtasis; en lugar de absorberse en sí misma, el alma, engrandecida, se abrirá a un universal amor. Pero estas invenciones y estas organizaciones son de esencia occidental, y son ellas las que han permitido aquí al misticismo ir hasta el fin de sí mismo. Concluyamos, pues, que ni en Grecia ni en la India antigua hubo misticismo completo, ya porque el impulso fue insuficiente, ya porque fue contrariado por circunstancias materiales o por una intelectualidad demasiado estrecha. Su aparición en un momento preciso es lo que nos hace asistir retrospectivamente a su preparación, como el volcán que surge de golpe explica en el pasado una larga serie de terremotos.[1]

[1] No ignoramos que en la antigüedad hubo otros misticismos

El misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos. Dejemos a un lado, por el momento, su cristianismo, y consideremos en ellos la forma sin la materia. No hay duda de que casi todos han pasado por estados semejantes a los puntos intermedios por que pasó el misticismo antiguo. Pero no han hecho más que pasar por ellos. Recogiéndose sobre sí mismos para tenderse en un esfuerzo completamente nuevo, han roto un dique: una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos, y de su vitalidad aumentada se ha desprendido una energía, una audacia, un poder de concepción y de realización extraordinarios. Piénsese en lo que realizaron, en el dominio de la acción, un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Siena, un San Francisco, una Juana de Arco, y tantos otros.[2] Casi todas estas actividades sobreabundantes se han empleado en la propagación del cristianismo. Hay, sin embargo, excepciones, y el caso de Juana de Arco bastaría para demostrar que la forma es separable de la materia.

Cuando se toma así, en su término, la evolución interior de los grandes místicos, se pregunta uno cómo han podido ser comparados a enfermos. Ciertamente, vivimos en un estado de equilibrio inestable, y la salud media del espíritu, como por otra parte la del cuerpo, es cosa difícil de definir. Hay, no obstante, una salud intelectual sólidamente asentada, excepcional, que se reconoce sin esfuerzo. Se manifiesta en el gusto por la acción, en la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, en la firmeza unida a la flexibilidad, el discernimiento profético de lo posible y de lo imposible, en una simplicidad de espíritu que triunfa de las complicaciones; en una palabra, mediante un juicio superior. ¿No es esto precisamente lo que se encuentra en los

---

que el neoplatonismo y el budismo. Pero para el objeto que nos ocupa, nos basta considerar los que han llegado más lejos.

[2] El señor Henri Delacroix ha llamado la atención sobre lo que hay de esencialmente activo en los grandes místicos cristianos, en un libro que merecería llegar a ser clásico (*Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, París, 1908). Se encontrarán ideas análogas en las importantes obras de Evelyn Underhill (*Mysticism*, Londres, 1911; y *The mystic way*, Londres, 1913). Este último autor liga algunos de sus puntos de vista a los que exponíamos en *La evolución creadora* y que tomamos de nuevo, para ampliarlo, en el presente capítulo. Ver en particular, sobre este punto, *The mystic way*.

místicos de que hablamos? ¿Y no podría servir para la propia definición de la robustez intelectual?

Si se les ha juzgado de otro modo, es a causa de los estados anormales que a menudo preludian en ellos la transformación definitiva. Hablan de sus visiones, de sus éxtasis, de sus raptos. Son fenómenos que se producen también en los enfermos, que son constitutivos de su enfermedad. Recientemente ha aparecido una obra importante sobre el éxtasis, considerado como una manifestación psicasténica.[1] Claro que hay estados morbosos que son imitaciones de estados sanos, pero éstos no dejan por eso de ser sanos y los otros morbosos. Un loco se creerá emperador: dará sistemáticamente a sus gestos, a sus palabras, a sus actos un aire napoleónico, y ésta será precisamente su locura. ¿Afectará ello en algo a Napoleón? De igual modo se podrá parodiar el misticismo, y habrá una locura mística; ¿pero se seguirá de ahí que el misticismo sea locura? No obstante, es indiscutible que éxtasis, visiones, raptos, son estados anormales y que es difícil distinguir entre lo anormal y lo morboso. Tal ha sido por otra parte la opinión de los grandes místicos mismos. Han sido los primeros en poner en guardia a sus discípulos contra las visiones que podían ser puramente alucinatorias. Y a sus propias visiones, cuando las tenían, les atribuían generalmente una importancia secundaria; eran incidentes del camino; habían tenido que salvarlos y dejar atrás también arrobos y éxtasis, para alcanzar el término, que era la identificación de la voluntad humana con la divina. La verdad es que estos estados anormales, su semejanza y a veces también su participación en estados morbosos se comprenderán sin esfuerzo si se piensa en el trastorno que significa el paso de lo estático a lo dinámico, de lo cerrado a lo abierto, de la vida habitual a la vida mística. Cuando se remueven las profundidades oscuras del alma, lo que emerge a la superficie y llega a la conciencia toma en ella, si la intensidad es suficiente, la forma de una imagen o de una emoción. La imagen, por lo general es pura alucinación, y la emoción no es sino agitación vana. Pero una y otra pueden expresar que el trastorno es una reordenación sistemática con vistas a un equilibrio superior; entonces la imagen es simbólica de lo que se prepara, y la emoción es una concentración del alma en espera de una transformación. Este último caso es el del

[1] Pierre Janet. *De l'angoisse a l'extase.*

misticismo; pero puede participar del otro. Lo que es simplemente anormal puede ser, además, claramente morboso. Trastornar las relaciones habituales entre lo consciente y lo inconsciente implica siempre riesgo. No hay pues que extrañarse si a veces acompañan al misticismo desórdenes nerviosos; se les encuentra también en otras formas del genio, sobre todo en los músicos. No debe verse en ello más que simples accidentes. Los desórdenes de los primeros no tienen nada que ver con la mística, ni los de los músicos con la música.

Sacudida en sus profundidades por la corriente que ha de arrastrarla, el alma cesa de girar sobre sí misma, escapando un instante a la ley que quiere que la especie y el individuo se condicionen recíproca y circularmente. Se detiene, como si escuchase una voz que la llamara. Después se deja llevar adelante en línea recta. No percibe directamente la fuerza que la mueve, pero siente su indefinible presencia o la adivina mediante una visión simbólica. Viene entonces la inmensa alegría de absorberse en el éxtasis o experimentar el arrobamiento. Dios está en ella, y ella está en él. Ya no hay misterio. Los problemas se desvanecen, las oscuridades se disipan: es una iluminación. ¿Pero por cuánto tiempo? Una imperceptible inquietud, que planeaba sobre el éxtasis, desciende y se une a ella como su sombra. Ello bastaría ya, aun sin los estados que van a seguir, para distinguir el misticismo verdadero, completo, de lo que fue en otro momento la imitación anticipada o la preparación. Ello muestra, en efecto, que el alma del gran místico no se detiene en el éxtasis como si fuera el término de un viaje. Es el reposo, si se quiere, pero como en una estación, donde la máquina queda bajo presión, continuando sacudida en un movimiento potencial, en espera de un nuevo salto adelante. Digamos más precisamente: la unión con Dios, aunque sea íntima, no será definitiva más que si es total. Ya no hay distancia, sin duda, entre el pensamiento y el objeto del pensamiento, puesto que los problemas que medían e incluso constituían la separación han desaparecido. No más separación radical entre el que ama y lo amado: Dios está presente y la alegría no tiene límites. Pero si el alma se absorbe en Dios por el pensamiento y el sentimiento, algo de ella queda fuera; es la voluntad. Su acción, si es que actúa, procede simplemente de ella. Su vida, pues, no es todavía divina. Ella lo sabe;

vagamente se inquieta por ello, y esta agitación en el reposo es característica de lo que llamamos el misticismo completo; expresa que el impulso se había tomado para ir más lejos, que el éxtasis afecta sin duda a la facultad de ver y de conmoverse, pero que existe también el querer, y que había que volverlo a colocar en Dios. Cuando este sentimiento aumenta hasta el punto de invadirlo todo, el éxtasis termina, el alma se encuentra sola y a veces desolada. Habituada por un tiempo a la luz deslumbradora, ya no distingue nada en la sombra. No se da cuenta del trabajo profundo que se realiza oscuramente en ella. Siente que ha perdido mucho, y no sabe todavía que es para ganarlo todo. Tal es la "noche oscura" de que han hablado los grandes místicos y que acaso es lo más significativo, o en todo caso lo más instructivo que hay en el misticismo cristiano. La fase definitiva, característica del gran misticismo, se prepara. Analizar esta preparación final es imposible, puesto que los propios místicos apenas si han vislumbrado su mecanismo. Limitémonos a decir que una máquina de un acero formidablemente resistente, construida para realizar un esfuerzo extraordinario, se encontraría sin duda en un estado análogo si tuviese conciencia de sí misma en el momento del montaje. Siendo sus piezas sometidas, una por una, a las más duras pruebas, y algunas rechazadas y sustituidas por otras, tendría el sentimiento de que acá o allá le faltaba algo, y sentiría dolor en todas partes. Pero esta pena superficial no tendría que profundizarse para desaparecer en la espera y la esperanza de un instrumento maravilloso. El alma mística quiere ser este instrumento. Elimina de su substancia todo lo que no es bastante puro, bastante resistente y flexible para que Dios lo utilice. Ya antes sintió a Dios presente, creyó percibirlo en las visiones simbólicas, inclusive se unió a él en el éxtasis; pero nada de esto era durable, porque era sólo contemplación: la acción reducía el alma a sí misma y la separaba así de Dios. Ahora es Dios quien obra por ella, en ella; la unión es total, y por consiguiente definitiva. Pero palabras como mecanismo e instrumento evocan imágenes que valdrá más dejar a un lado. Se han podido emplear para darnos una idea del trabajo de preparación. Pero por ellas no aprenderemos nada del resultado final. Digamos que éste constituye en adelante para el alma una superabundancia de vida. Es un inmenso impulso, un empuje irresistible que la arroja a las

más vastas empresas. Una exaltación tranquila de todas sus facultades hace que vea con grandeza, y que por débil que sea, realice, poderosamente. Sobre todo ve de modo simple, y esta simplicidad, que sorprende tanto en sus palabras como en su conducta, la guía a través de complicaciones que parece no percibir siquiera. Una ciencia innata, o más bien una inocencia adquirida, le sugiere así de primera intención la gestión útil, el acto decisivo, la palabra sin réplica. El esfuerzo, sin embargo, sigue siendo indispensable, y también la resistencia y la perseverancia, pero vienen solas, se despliegan por sí mismas en un alma a la vez actuante y "actuada", cuya libertad coincide con la actividad divina. Representan un enorme gasto de energía, pero esta energía apenas requerida es suministrada, porque la superabundancia de vitalidad que exige fluye de una fuente que es la de la misma vida. Ahora las visiones están lejos; la divinidad no podría manifestarse desde fuera a un alma que está llena ya de ella. Nada ya que parezca distinguir esencialmente a tal hombre de los hombres entre quienes se mueve. Sólo él se da cuenta de un cambio que lo eleva al rango de los *adjutores Dei*, pacientes con relación a Dios, agentes con relación a los hombres. De esta elevación, por lo demás, no deduce ningún orgullo. Al contrario, es grande su humildad. ¿Cómo no habría de ser humilde cuando en conversaciones silenciosas, a solas, llenas de una emoción en que su alma se sentía fundirse enteramente, ha podido comprobar lo que podría llamarse la humildad divina?

Ya en el misticismo que se detenía en el éxtasis, es decir, en la contemplación, estaba preformada una cierta acción. Apenas vuelta el alma del cielo a la tierra, experimentaba la necesidad de ir a enseñar a los hombres. Había que anunciar a todos que el mundo percibido por los ojos del cuerpo es, sin duda, real, pero que hay otra cosa, y que esto no es simplemente posible o probable, como lo sería la conclusión de un razonamiento, sino cierto como una experiencia: alguien ha visto, alguien ha tocado, alguien sabe. Sin embargo, no había en esto todavía más que una veleidad de apostolado. La empresa, en efecto, era desalentadora: ¿cómo propagar por discursos la convicción obtenida de una experiencia?; y sobre todo ¿cómo expresar lo inexpresable? Pero estos problemas ni siquiera se plantean al gran místico. Ha sentido fluir en él la verdad, la ha sentido manar de su fuente como

una fuerza operante. No se privará de esparcirla, como el sol no se priva de difundir su luz. Sólo que no la propagará ya por simples discursos.

Porque el amor que le consume no es ya simplemente el amor de un hombre por Dios, es el amor de Dios por todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama con un amor divino a toda la humanidad. No es la fraternidad que los filósofos han recomendado en nombre de la razón, arguyendo que todos los hombres participan originariamente de una misma esencia racional: ante un ideal tan noble, uno se inclinará con respeto y se esforzará por realizarlo si no es demasiado incómodo para el individuo y para la comunidad; pero no nos ligaremos a él con pasión, a menos que en algún rincón de nuestra civilización se haya respirado el embriagador perfume dejado por el misticismo. Los propios filósofos ¿habrían planteado con tal seguridad el principio, tan poco conforme a la experiencia corriente, de la igual participación de todos los hombres en una esencia superior, si no hubiera habido místicos para abrazar a la humanidad entera en un solo amor indivisible? No se trata, pues, aquí, de esa fraternidad cuya idea se ha construido para convertirla en ideal. Tampoco se trata de la intensificación de una simpatía innata del hombre por el hombre. Acerca de tal instinto, puede uno preguntarse desde luego si ha existido alguna vez fuera de la imaginación de los filósofos, donde ha surgido por razones de simetría. Al aparecer la familia, la patria y la humanidad como círculos cada vez más amplios, se ha pensado que el hombre debía amar naturalmente a la humanidad como ama a su patria y a su familia, cuando en realidad el grupo familiar y el grupo social son los únicos queridos por la naturaleza, los únicos a que corresponden instintos; y cuando, en realidad, los instintos sociales llevarían a las sociedades a luchar entre sí más bien que a unirse para constituirse efectivamente en humanidad. A lo sumo se puede dar el caso de que por una especie de exceso o sobreabundancia de los sentimientos familiar y social, éstos se empleen más allá de sus fronteras naturales, por lujo o por juego, pero sin ir nunca muy lejos. Bien diferente es el amor místico a la humanidad, que no prolonga un instinto ni se deriva de una idea. No pertenece ni a lo sensible ni a lo racional. Implícitamente es lo uno y lo otro, y efectivamente es mucho más. Porque semejante amor está en la raíz misma

de la sensibilidad y de la razón, así como del resto de las cosas. Coincidiendo con el amor de Dios por su obra, amor que lo ha hecho todo, podría entregar a quien supiera interrogarlo el secreto de la creación. Es de esencia metafísica más que moral. Querría, con la ayuda de Dios, perfeccionar la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que habría sido inmediatamente si hubiera podido constituirse definitivamente sin ayuda del hombre mismo. O, para emplear palabras que, como veremos, dicen la misma cosa en otro lenguaje, su dirección es la misma que la del impulso de vida; es el impulso mismo comunicado íntegramente a hombres privilegiados, que desearían imprimirlo a la humanidad entera, y mediante una contradicción realizada, convertir en esfuerzo creador esta cosa creada que es una especie, hacer un movimiento de lo que es por definición una detención.

¿Lo conseguirán? Si el misticismo ha de transformar a la humanidad no podrá hacerlo sino transmitiendo progresivamente, lentamente, una parte de sí mismo. Los místicos lo saben. El gran obstáculo que encontrarán es el que ha impedido la creación de una humanidad divina. El hombre debe ganar el pan con el sudor de su frente: en otros términos, la humanidad es una especie animal sometida como tal a la ley que rige al mundo animal y que condena al ser viviente a alimentarse de lo viviente. Siéndole, pues, disputada su alimentación por sus congéneres y por la naturaleza en general, emplea necesariamente su esfuerzo en procurársela; su inteligencia está hecha justamente para proporcionarle armas y útiles en vista de esta lucha y de este trabajo. En estas condiciones, ¿cómo podría la humanidad volver hacia el cielo una atención esencialmente fijada en la tierra? Si esto es posible, no lo podrá ser más que por el empleo simultáneo o sucesivo de dos métodos muy diferentes. El primero consistirá en intensificar de tal modo el trabajo intelectual, en llevar la inteligencia tan lejos, más allá de lo que la naturaleza había querido para ella, que el simple útil ceda el puesto a un inmenso sistema de máquinas capaz de liberar la actividad humana, estando por otra parte esta liberación consolidada por una organización política y social que asegure al maquinismo su verdadero destino. Medio peligroso, porque la mecánica, al desenvolverse, podrá volverse contra la mística; inclusive es así, en reacción aparente contra ésta,

como la mecánica llegará a desarrollarse por completo. Pero hay riesgos que es necesario correr: una actividad de orden superior, que tiene necesidad de una actividad más baja, deberá suscitarla o por lo menos dejarla hacer, pronta a defenderse si es necesario: la experiencia demuestra que si de dos tendencias contrarias, pero complementarias, una crece hasta el punto de querer ocupar todo el lugar disponible, la otra se encontrará ventajosamente situada aunque no haya sabido conservarse: le llegará su turno, y entonces se beneficiará de todo lo que se haya hecho sin contar con ella, de todo lo que inclusive no se habrá hecho en rigor sino contra ella. Sea como fuere no se podía utilizar este medio sino mucho más tarde y entretanto había otro método completamente distinto. Consistía en no esperar para el impulso místico una propagación general inmediata, evidentemente imposible, sino en comunicarla, aunque ya debilitada, a un pequeño número de privilegiados que formasen unidos una sociedad espiritual: las sociedades de este género podrían enjambrar; cada una, gracias a algunos de sus miembros excepcionalmente dotados, daría nacimiento a otra u otras; así se conservaría, se continuaría el impulso, hasta el día en que un cambio profundo de las condiciones materiales impuestas a la humanidad por la naturaleza permitiera, del lado espiritual, una transformación radical. Tal es el método que han seguido los grandes místicos. Por necesidad, y porque no podían hacer otra cosa, gastaron su energía superabundante sobre todo en fundar conventos u órdenes religiosas. No tenían que mirar más lejos por el momento. El impulso de amor que les llevaba a elevar a la humanidad hasta Dios y a perfeccionar la creación divina, no podía dar resultado, a sus ojos, más que con ayuda de Dios, de quien eran instrumentos. Todo su esfuerzo debía concentrarse, por lo tanto, en una tarea muy grande, muy difícil, pero limitada. Otros esfuerzos vendrían, como habían venido ya, y todos serían convergentes, puesto que su unidad la haría Dios.

En realidad, nosotros hemos simplificado mucho las cosas. Para mayor claridad, y sobre todo para ordenar las dificultades, hemos razonado como si el místico cristiano, portador de una revelación interior, apareciese de repente en una humanidad que no conociese nada de ello. De hecho, los hombres a quienes el místico se dirigía, tenían ya una religión, que por otra parte era la suya propia. Sus visiones le

presentaban en imágenes lo que la religión le había ya inculcado bajo forma de ideas. Sus éxtasis lo unían a un Dios que sin duda sobrepasaba todo lo que había imaginado, pero que respondía todavía a la descripción abstracta que la religión le había proporcionado. Hasta podría uno preguntarse si estas enseñanzas abstractas no se encuentran en el origen del misticismo y si éste ha hecho alguna vez otra cosa que repasar la letra del dogma para trazarla de nuevo, y ahora en caracteres de fuego. El papel de los místicos sería solamente aportar a la religión, para darle calor, algo del ardor que les anima. Y ciertamente, a quien profese tal opinión no le costará trabajo hacerla aceptar. Las enseñanzas de la religión se dirigen, en efecto, como toda enseñanza, a la inteligencia, y lo que es de orden intelectual puede hacerse accesible a todos. Se adhiera uno o no a la religión, siempre se llegará intelectualmente a asimilársela, quedando en libertad de representarse como misteriosos sus misterios. Al contrario, el misticismo no dice nada, absolutamente nada, a quien no ha experimentado algo de él. Todo el mundo podrá, pues, comprender que el misticismo venga de tanto en tanto a insertarse, original e inefable, en una religión preexistente formulada en términos de inteligencia, mientras que será difícil admitir la idea de una religión que no existiera más que por el misticismo y del que fuera un extracto intelectualmente formulable y por consecuencia generalizable. No vamos a investigar cuál de estas interpretaciones es conforme a la ortodoxia religiosa. Digamos solamente que desde el punto de vista del psicólogo, la segunda es mucho más verosímil que la primera. De una doctrina que no sea más que doctrina, saldrá difícilmente el entusiasmo ardiente, la iluminación, la fe que levanta montañas. Pero si se supone esa incandescencia, la materia en ebullición se vaciará sin trabajo en el molde de una doctrina, o hasta se convertirá en esa doctrina, al solidificarse. Nos representamos, pues, la religión como la cristalización, operada por un sabio enfriamiento, de lo que el misticismo vino a depositar, ardiendo, en el alma de la humanidad. Gracias a la religión pueden todos obtener un poco de lo que poseen plenamente algunos privilegiados. Es verdad que ha tenido que aceptar muchas cosas para hacerse aceptar ella misma. La humanidad no comprende bien lo nuevo más que cuando es la continuación de lo antiguo. Lo antiguo era por una parte lo que los

filósofos griegos habían construido, y por otra parte lo que las religiones antiguas habían imaginado. No es dudoso que el cristianismo haya recibido, o más bien extraído mucho de los unos y de las otras. Está cargado de filosofía griega y ha conservado bastantes ritos, ceremonias y hasta creencias de la religión que llamábamos estática o natural. Esto constituyó su interés, porque su adopción parcial del neoplatonismo aristotélico le permitió incorporarse el pensamiento filosófico, y lo que tomó prestado de las antiguas religiones debía ayudar a hacerse popular a una religión nueva, de dirección opuesta, que casi no tenía de común con las anteriores más que el nombre. Pero nada de esto era esencial; la esencia de la nueva religión debía ser la difusión del misticismo. Hay una vulgarización noble, que respeta los contornos de la verdad científica y permite a espíritus simplemente cultivados representársela en grandes líneas hasta el día en que un esfuerzo superior les descubra sus detalles y les haga penetrar profundamente su significación. De igual género nos parece la propagación del misticismo por la religión. En este sentido, la religión es al misticismo lo que la vulgarización a la ciencia.

Lo que el místico encuentra cuando aparece es, pues, una humanidad que otros místicos invisibles, y presentes en la religión que se enseña, han preparado para entenderle. Por otra parte, su propio misticismo está impregnado de esta religión, ya que ha comenzado por ella. Su teología estará por lo general conforme con la de los teólogos. Su inteligencia y su imaginación utilizarán, para expresar en palabras lo que experimenta y en imágenes materiales lo que ve espiritualmente, la enseñanza de los teólogos. Y esto le resultará fácil, pues la teología ha captado precisamente una corriente que tiene su fuente en el misticismo. Así, su misticismo se beneficia de la religión hasta que la religión se enriquezca con su misticismo. Por eso se explica el papel que se siente llamado a desempeñar desde un principio, es decir, el de intensificador de la fe religiosa. Va de prisa. En realidad, para los grandes místicos, se trata de transformar radicalmente a la humanidad comenzando por dar ejemplo. El fin sería alcanzado sólo en el caso de que finalmente hubiera lo que habría debido existir teóricamente: una humanidad divina.

Misticismo y cristianismo se condicionan, pues, recíproca

e indefinidamente. De hecho, en el origen del cristianismo está Cristo. Desde el punto de vista en que nos colocamos y de donde aparece la divinidad de todos los hombres, importa poco que el Cristo se llame o no hombre, y ni siquiera importa tampoco que se llame Cristo. Los que han llegado hasta a negar la existencia de Jesús, no evitarán que el Sermón de la Montaña figure en el Evangelio, con otras divinas palabras. Se le podrá dar al autor el nombre que se quiera, pero no se podrá lograr que no haya habido autor. No tenemos, pues, que plantearnos aquí tales problemas. Digamos simplemente que si los grandes místicos son como los hemos descrito, resultan ser imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue completamente el cristianismo de los Evangelios.

A él mismo puede considerársele como continuador de los profetas de Israel. Indudablemente, el cristianismo representa una transformación profunda del judaísmo. Se ha dicho muchas veces: una religión que era todavía esencialmente nacional, fue substituida por otra religión capaz de hacerse universal. A un Dios que sin duda resaltaba sobre todos los demás por su justicia y su poder, pero cuyo poder se ejercía en favor de su pueblo y cuya justicia concernía ante todo a sus súbditos, sucedió un Dios de amor, que amaba a la humanidad entera. Precisamente por eso vacilamos en clasificar a los profetas judíos entre los místicos de la antigüedad. Jehová era un juez demasiado severo; entre Israel y su Dios no había bastante intimidad para que el judaísmo fuese el misticismo que hemos definido. Y sin embargo, ninguna corriente de pensamiento o de sentimiento ha contribuido tanto como el profetismo judío a suscitar el misticismo que llamamos completo, el de los místicos cristianos. La razón de ello es que si otras corrientes llevaron a ciertas almas a un misticismo contemplativo y merecerían por eso ser tenidas por místicas, a donde condujeron fue a la contemplación pura. Para salvar el espacio entre el pensamiento y la acción hacía falta un impulso que falló. Encontramos este impulso en los profetas: tuvieron la pasión de la justicia, reclamaron en nombre del Dios de Israel; y el cristianismo, que fue la continuación del judaísmo, debió en gran parte a los profetas judíos su misticismo activo, capaz de marchar a la conquista del mundo.

Si el misticismo es lo que acabamos de decir, debe proporcionar el medio de abordar experimentalmente, de alguna manera, el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios. Por otra parte, no vemos cómo podría abordarlo de otro modo la filosofía. De un modo general, estimamos que un objeto que existe es un objeto que percibimos o que podemos percibir. Es, pues, dado en una experiencia, real o posible. Uno es libre de elaborar la idea de un objeto o de un ser, como hace el geómetra para una figura geométrica; pero sólo la experiencia establecerá que tal objeto o ser existe efectivamente fuera de la idea elaborada. Se dirá que toda la cuestión está ahí y que se trata precisamente de saber si un cierto ente no se distinguirá de los demás en resultar inaccesible a nuestra experiencia y ser, sin embargo, tan real como aquéllos. Lo admito un instante, aunque una afirmación de este género, así como los razonamientos que la acompañan, me parecen implicar una ilusión fundamental. Pero faltará establecer que el Ser así definido y demostrado sea Dios. ¿Alegaréis que lo es por definición y que se es libre de dar a las palabras que se define el sentido que se quiera? Lo admito aun, pero si atribuís a la palabra un sentido radicalmente diferente del que tiene de ordinario, en realidad la aplicáis a un objeto nuevo; vuestros razonamientos no concernirán ya al antiguo objeto; se entenderá, pues, que habláis de otra cosa. Tal es precisamente el caso, en general, cuando la filosofía habla de Dios. Se trata en tan pequeña parte del Dios en que piensa la mayoría de los hombres, que si por milagro, y contra el parecer de los filósofos, el Dios así definido descendiese al campo de la experiencia, nadie lo reconocería. La religión, sea estática o dinámica, le tiene, en efecto, ante todo, por un ser que puede entrar en relación con nosotros. Precisamente de esto es incapaz el Dios de Aristóteles, adoptado con algunas modificaciones por la mayoría de sus sucesores. Sin entrar aquí en un examen profundo de la concepción aristotélica de la divinidad, digamos simplemente que a nuestro parecer plantea una doble cuestión: 1º ¿Por qué ha establecido Aristóteles como primer principio un Motor inmóvil, Pensamiento que se piensa a sí mismo, encerrado en sí mismo, y que no obra sino por la atracción de su perfección? 2º ¿Por qué, habiendo establecido este principio, lo ha llamado Dios? Pero la respuesta a ambas preguntas es fácil: la teoría platónica de las ideas

ha dominado todo el pensamiento antiguo, para después penetrar en la filosofía moderna. Ahora bien, la relación del primer principio de Aristóteles con el mundo, es la misma que Platón establece entre la Idea y la cosa. Para quien no vea en las ideas sino productos de la inteligencia individual y social, no hay nada de extraño que las ideas, en número determinado, inmutables, correspondan a las cosas indefinidamente variadas y cambiantes de nuestra experiencia. En efecto, nos las arreglamos para encontrar semejanza entre las cosas, a pesar de su diversidad, y para tomar vistas estables de ellas, a pesar de su inestabilidad; de este modo obtenemos ideas en las que encontramos un asidero, mientras que las cosas se nos escapan de las manos. Todo esto es de fabricación humana; pero el que comienza a filosofar cuando la sociedad tiene ya muy adelantado su trabajo y encuentra sus resultados almacenados en el lenguaje, puede impresionarse, lleno de admiración, por este sistema de ideas a las que tales resultados parecen adaptarse. ¿No serán las ideas, en su inmutabilidad, modelos que las cosas cambiantes y movibles se limitan a imitar? ¿No serán ellas la realidad verdadera, traduciendo, por el contrario, el cambio y el movimiento la incesante e inútil tentativa de cosas casi inexistentes, que en cierto modo corren tras de sí mismas para coincidir con la inmutabilidad de la Idea? Se comprende, pues, que habiendo puesto por encima del mundo sensible una jerarquía de Ideas dominada por esta Idea de las Ideas que es la Idea del Bien, Platón haya juzgado que las Ideas en general, y con mayor razón el Bien, obraban por la atracción de su perfección. Tal es precisamente, según Aristóteles, el modo de acción del Pensamiento del Pensamiento, el cual no deja de tener relación con la Idea de las Ideas. Es verdad que Platón no identifica ésta con Dios; el Demiurgo del *Timeo*, que organiza el mundo, es distinto de la Idea del Bien. Pero el *Timeo* es un diálogo místico; por lo tanto, el Demiurgo no tiene sino una semiexistencia; y Aristóteles, que renuncia a los mitos, hace coincidir con la divinidad un Pensamiento que, según parece, es apenas un Ser pensante y que nosotros llamaríamos más bien Idea que Pensamiento. Por eso, el Dios de Aristóteles no tiene nada de común con los dioses que adoraban los griegos; ni casi se parece tampoco al Dios de la Biblia, del Evangelio. Estática o dinámica, la religión presenta a la filosofía un Dios que plantea otros

problemas. Sin embargo, la metafísica se ha referido generalmente a aquél, pronta a adornarlo con tal o cual atributo incompatible con su esencia. ¡Lástima que no lo haya tomado en su origen! Lo hubiese visto formarse por la compresión de todas las ideas en una sola. ¡Lástima también que no haya considerado a su vez estas ideas! Hubiese visto que sirven ante todo para preparar la acción del individuo y de la sociedad sobre las cosas, que la sociedad se las proporciona para esto al individuo, y que erigir su quintaesencia en divinidad, significa simplemente divinizar lo social. ¡Lástima, en fin, que no haya analizado las condiciones sociales de esta acción individual y la naturaleza del trabajo que el individuo realiza con ayuda de la sociedad! Hubiese comprobado que si para simplificar el trabajo y para facilitar también la cooperación se comienza por reducir las cosas a un pequeño número de ideas traducibles en palabras, cada una de estas ideas representa una propiedad o un estado estable tomado a lo largo de un devenir: lo real es movible o más bien movimiento, y nosotros no percibimos más que las continuidades del cambio. Mas para obrar sobre lo real, y en particular para llevar a buen término el trabajo do fabricación, que es el objeto propio de la inteligencia humana, debemos fijar por el pensamiento sus estadios lo mismo que esperamos algunos instantes de lentitud o detención relativa para tirar sobre un blanco móvil. Pero estos reposos, que no son sino accidentes del movimiento, y que por otra parte se reducen a puras apariencias, estas cualidades que no son más que instantáneas tomadas sobre el cambio, se convierten a nuestros ojos en lo real y lo esencial, justamente porque son lo que interesa a nuestra acción sobre las cosas. El reposo se hace así para nosotros anterior y superior al movimiento, el cual no sería más que una agitación para lograrlo. La inmutabilidad estaría así por encima de la mutabilidad, y esta no sería sino una deficiencia, una falta, una busca de la forma definitiva. Más aun, el movimiento y el cambio se definirían y aun se medirían por esta separación entre el punto en que se encuentra la cosa y aquel en que debería o querría estar. La duración se convierte de este modo en una degradación del ser, el tiempo en una privación de eternidad. Toda esta metafísica está implícita en la concepción aristotélica de la divinidad. Consiste en divinizar el trabajo social preparatorio del lenguaje y el trabajo individual

de fabricación que exige patrones o modelos: la Idea o Forma corresponde a este doble trabajo. La Idea de la Idea o Pensamiento del Pensamiento se convierte, pues, en la divinidad misma. Cuando se reconstituye así el origen y la significación del Dios de Aristóteles, se pregunta uno cómo los modernos tratan de la existencia y de la naturaleza de Dios embarazándose con problemas insolubles que no se plantean más que cuando se considera a Dios desde el punto de vista aristotélico y se consiente en llamar con tal nombre a un ser que los hombres nunca han pensado invocar.

¿Resuelve estos problemas la experiencia mística? Bien se ve las objeciones que provoca. Hemos descartado las que consisten en presentar a todo místico como un desequilibrado y todo misticismo como un estado patológico. Los grandes místicos, únicos de que nos ocupábamos, han sido generalmente hombres o mujeres de acción de un juicio superior, poco importa que hayan tenido desequilibrados por imitadores, o que alguno de ellos, en ciertos momentos, se haya resentido de una extrema y prolongada tensión de la inteligencia y de la voluntad, pues muchos hombres de genio han estado en el mismo caso. Pero aun hay otra serie de objeciones que no es posible dejar de tener en cuenta. En efecto, se alega que la experiencia de estos grandes místicos es individual y excepcional, no pudiendo ser controlada por el común de los hombres, que por consiguiente no es comparable a la experiencia científica y que no podría resolver ningún problema. Habría mucho que decir sobre este punto. Por lo pronto, falta que una experiencia científica o, hablando en términos más generales, una observación registrada por la ciencia, sea siempre susceptible de repetición o de control. En tiempos en que el África Central era *terra incognita*, la geografía se remitía, para describirla, al relato de un explorador único, porque éste ofrecía garantías suficientes de honestidad y competencia. El itinerario de los viajes de Livingstone ha figurado mucho tiempo en los mapas de nuestros atlas. Se responderá que la verificación era posible de derecho, si no de hecho; que otros viajeros eran libres de ir allí y ver; y finalmente, que el mapa trazado según las indicaciones de un viajero único era provisional, hasta que exploradores ulteriores lo hiciesen definitivo. Lo concedo; pero el místico también ha hecho un viaje que otros pueden volver a hacer, si no de hecho, de derecho; y quienes efecti-

vamente son capaces de hacerlo son por lo menos tan numerosos como los que tendrían la audacia y la energía de un Stanley para ir en pos de Livingstone. Esto no es mucho decir. Al lado de las almas que seguirían hasta el fin la vía mística, hay muchas que recorrerían por lo menos una parte del trayecto: ¡cuántos ha habido que han dado algunos pasos en ese camino, sea por un esfuerzo de su voluntad, sea por una disposición de su naturaleza! William James declaraba no haber pasado nunca por estados místicos, pero agregaba que cuando oía hablar de ellos a un hombre que los conocía por propia experiencia, "algo en él hacía eco". La mayoría de nosotros estamos probablemente en el mismo caso. De nada sirve oponer las protestas indignadas de los que no ven en el misticismo más que charlatanería o locura. Algunos, sin ninguna duda, son totalmente refractarios a la experiencia mística, incapaces de experimentar o imaginar siquiera nada de ella. Pero también hay gente para quien la música no es más que un ruido, y algunas de esas personas se expresan respecto de los músicos con la misma cólera, con el mismo tono de rencor personal. Nadie deduciría de esto un argumento contra la música. Dejemos, pues, de lado estas negaciones y veamos si un examen superficial de la experiencia mística no sentará ya una presunción en favor de su validez.

Por lo pronto, hay que señalar el acuerdo de los místicos entre sí. El hecho es sorprendente en los místicos cristianos. Para alcanzar la deificación definitiva, pasan por una serie de estados, que pueden variar según los diferentes místicos, pero que se parecen mucho entre sí. En todo caso el camino recorrido es el mismo, suponiendo que las estaciones lo jalonen de modo diferente, y también es el mismo el punto de llegada. En las descripciones del estado definitivo se encuentran las mismas expresiones, las mismas imágenes, las mismas comparaciones, aunque generalmente quienes las hacen no se han conocido. Se objeta que algunas veces se han conocido y también que hay una tradición mística, cuya influencia pueden haber recibido todos los místicos. Lo concedemos, pero hay que señalar que los grandes místicos se preocupan poco de esta tradición; cada uno tiene su originalidad, que no es querida, que no ha sido deseada, pero a la cual, como es lógico, se atiene cada uno en lo esencial; tenerla significa que el místico es objeto de un favor excepcional, aunque inmerecido. Se dirá que la comunidad de

religión basta para explicar la semejanza, que todos los místicos cristianos se han nutrido del Evangelio, que todos han recibido la misma enseñanza teológica. Esto sería olvidar que si las semejanzas entre las visiones se explican, en efecto, por la comunidad de religión, estas visiones ocupan poco sitio en la vida de los grandes místicos; pronto las sobrepasan: no tienen a sus ojos más que un valor simbólico. Por lo que se refiere a la enseñanza teológica en general, parecen aceptarla con una docilidad absoluta, y en particular obedecer a su confesor; pero como se ha dicho justamente: "no obedecen mas que a sí mismos. Un seguro instinto les lleva al hombre que les puede dirigir precisamente por la vía por donde quieren marchar. Si quien les dirige se aparta de ella, nuestros místicos no vacilan en sacudir su autoridad y, sintiéndose fuertes por sus relaciones directas con la divinidad, se prevalecen de una libertad superior".[1] Sería interesante, en efecto, estudiar de cerca las relaciones entre dirigente y dirigido. Se encontraría que aquel de los dos que ha aceptado con humildad ser dirigido, ha venido a ser director más de una vez, con no menos humildad. Pero este no es para nosotros el punto importante. Queremos decir únicamente que si las semejanzas exteriores entre místicos cristianos pueden obedecer a una comunidad de tradición y de enseñanza, su acuerdo profundo es signo de una identidad de intuición que se explica de un modo muy simple por la existencia real del Ser con el cual se creen en comunicación. Con más motivo puede esto decirse si se considera que los demás misticismos, antiguos o modernos, van más o menos lejos, se detienen aquí o allá, pero todos marcan la misma dirección.

Reconocemos, sin embargo, que la experiencia mística, abandonada a sí misma, no puede aportar al filósofo la certeza definitiva. Sería completamente convincente sólo en un caso: si el filósofo hubiera llegado por otro camino, como es la experiencia sensible y el razonamiento en ella fundado, a considerar verosímil la existencia de una experiencia privilegiada por la cual pueda el hombre comunicarse con un principio trascendente. Encontrar en los místicos esta experiencia esperada, permitiría agregarla a los resultados adquiridos, mientras que estos resultados harían recaer sobre la experiencia mística algo de su propia objetividad. No hay

[1] M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, París, 1920, pág. 17.

otra fuente de conocimiento que la experiencia. Pero como la notación intelectual del hecho sobrepasa necesariamente al hecho bruto, hace falta que todas las experiencias sean igualmente concluyentes y autoricen la misma certidumbre. Muchas nos conducen a conclusiones simplemente probables. Sin embargo, las probabilidades pueden adicionarse, y la adición dar un resultado que equivalga prácticamente a la certeza. Hemos hablado en otra ocasión de esas "líneas de hechos" que tomadas aisladamente no proporcionan sino la dirección de la verdad, porque no van bastante lejos; al prolongar dos de ellas hasta el punto en que se cortan, se llega sin embargo a la verdad misma. El agrimensor mide la distancia de un punto inaccesible mirándolo por turno desde dos puntos a que tiene acceso. Creemos que este método de rodeo es el único que puede hacer avanzar definitivamente la metafísica. Por él se puede establecer una colaboración entre filósofos: la metafísica, como la ciencia, progresará por acumulación gradual de resultados obtenidos, en lugar de ser un sistema completo que hay que tomar o dejar, siempre discutido, siempre recomenzado. Ahora bien, ocurre precisamente que la profundización en un cierto orden de problemas, completamente diferentes del problema religioso, nos ha conducido a conclusiones que hacen probable la existencia de una experiencia singular, privilegiada como es la experiencia mística, y de otra parte, la experiencia mística, estudiada en sí misma, nos proporciona indicaciones capaces de sumarse a enseñanzas obtenidas en un dominio completamente distinto, por un método completamente diferente. Hay, pues, aquí, reforzamiento y complemento recíprocos. Comencemos por el primer punto.

Siguiendo tan de cerca como era posible los datos de la biología, habíamos llegado a la concepción de un ímpetu vital y de una evolución creadora. Hacíamos constar al principio del precedente capítulo que esta concepción no tenía nada de común con las hipótesis sobre las cuales se construyen las metafísicas: era una condensación de hechos, un resumen de resúmenes. Pero ¿de dónde venía el impulso? Y ¿cuál era su principio? Si se bastaba a sí mismo ¿qué era él en sí mismo, y qué sentido había que dar al conjunto de sus manifestaciones? Los hechos considerados no aportaban ninguna contestación a estas preguntas, pero se percibía bien la dirección de donde podía venir la respuesta. La energía

lanzada a través de la materia nos aparecía, en efecto, como infraconsciente o supraconsciente, en todo caso de la misma especie que la conciencia. Había tenido que sortear bastantes obstáculos, estrecharse para pasar, sobre todo dividirse entre dos líneas de evolución divergentes; finalmente, en el extremo de las dos líneas principales, encontramos los dos modos de conocimiento en que se había dividido para materializarse: el instinto del insecto y la inteligencia del hombre. El instinto era intuitivo, la inteligencia reflexionada y razonada. Es verdad que la intuición había tenido que degradarse para convertirse en instinto; se había hipnotizado en interés de la especie, y lo que había conservado de conciencia había tomado la forma sonambúlica. Pero así como alrededor del instinto animal subsistía una franja de inteligencia, así también la inteligencia humana estaba aureolada de intuición. Ésta, en el hombre, había seguido siendo plenamente desinteresada y consciente, pero era sólo un resplandor que no se proyectaba muy lejos. Era de ella, sin embargo, de donde había de venir la luz, si alguna vez debía esclarecerse el interior del ímpetu vital, su significación, su destino. Pues ella estaba vuelta hacia el interior; y si por una primera intensificación nos hacía percibir, aunque la mayoría de nosotros no iba mucho más lejos, la continuidad de nuestra vida interior, una intensificación superior la podría quizás llevar hasta las raíces de nuestro ser, y por lo mismo, hasta el propio principio de la vida en general. ¿No tenía el alma mística justamente este privilegio?

Llegábamos así a lo que acabamos de anunciar como segundo punto. Por lo pronto, la cuestión era saber si los místicos eran o no simples desequilibrados, si el relato de sus experiencias era o no pura fantasía. Pero la cuestión fue pronto resuelta, al menos en lo que concierne a los grandes místicos. Se trataba en seguida de saber si el misticismo no era sino un mayor ardor de la fe, forma imaginativa que puede tomar en almas apasionadas la religión tradicional; o si aun asimilando lo más posible de esta religión, aun pidiéndole una confirmación, aun tomando prestado su lenguaje, no tenía un contenido original, bebido directamente en la misma fuente de la religión, independientemente de lo que la religión deba a la tradición, a la teología, a las iglesias. En el primer caso, quedaría necesariamente al margen de la filosofía, pues ésta deja de lado la revelación que

tiene una fecha, las instituciones que la transmiten, la fe que la acepta, ya que debe atenerse a la experiencia y al razonamiento. Pero en el segundo caso bastaría tomar el misticismo en estado puro, libre de las visiones, de las alegorías, de las fórmulas teológicas por las cuales se expresa, para hacer de él un auxiliar poderoso de la investigación filosófica. De estas dos concepciones de las relaciones que mantiene con la religión, nos ha parecido imponerse la segunda. Debemos ver entonces en qué medida prolonga la experiencia mística la que nos ha conducido a la doctrina del ímpetu vital. Todo lo que proporciona información a la filosofía, le será devuelto por ésta bajo forma de confirmación.

Señalemos ante todo que los místicos dejan de lado lo que llamábamos "falsos problemas". Se dirá, quizás, y se dirá con razón, que ellos no se plantean ningún problema, ni falso ni verdadero. No es menos cierto que nos aportan la respuesta implícita a cuestiones que deben preocupar a la filosofía y que dificultades ante las cuales la filosofía ha hecho mal en detenerse, son implícitamente consideradas por ellos como inexistentes. Hemos dicho en otra ocasión que una parte de la metafísica gravita, consciente o inconscientemente, en torno al problema de saber por qué una cosa existe: ¿por qué existe la materia, por qué existen los espíritus, por qué existe Dios, en lugar de no existir nada? Pero esta pregunta presupone que la realidad llena un vacío, que bajo el ser está la nada; que de derecho no debería haber nada, y que entonces hay que explicar por qué hay algo de hecho. Y esta presunción es ilusión pura, pues la idea de una nada absoluta tiene exactamente la misma significación que la de un cuadrado redondo. La ausencia de una cosa es siempre la presencia de otra —que preferimos ignorar porque no es la que nos interesa o la que esperábamos— y así una supresión no es nunca otra cosa que una sustitución, una operación de dos caras que se conviene en no mirar sino por un lado: por consiguiente, la idea de una abolición de todo es destructiva de sí misma, inconcebible; es una pseudoidea, un espejismo de representación. Pero por razones que hemos expuesto otras veces, la ilusión es natural, tiene su fuente en las profundidades del entendimiento. Suscita preguntas que son el principal origen de la angustia metafísica. Un místico estimará que estos problemas ni

siquiera se plantean: ilusiones de óptica interna debidas a la estructura de la inteligencia humana, se borran y desaparecen desde el momento en que alguien se eleva por encima del punto de vista humano. Por análogas razones el místico no se preocupará tampoco de las dificultades acumuladas por la filosofía en torno a los atributos "metafísicos" de la divinidad; no tiene por qué hacer determinaciones que son negaciones y que sólo pueden expresarse negativamente; cree ver lo que es Dios y no tiene ninguna visión de lo que Dios no es. Es, pues, sobre la naturaleza de Dios, inmediatamente captada en lo que tiene de positivo, es decir, de perceptible a los ojos del alma, sobre lo que debe interrogarle el filósofo.

Éste tendrá dificultad en definir tal naturaleza, si quiere traducir el misticismo en fórmulas. Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo es esa. El místico no acabará nunca de hablar de este doble amor. Su descripción es interminable, porque la cosa que hay que describir es inexpresable. Pero lo que dice claramente, es que el amor divino no es algo de Dios, sino Dios mismo. A esta indicación se acogerá el filósofo que tenga a Dios por persona y que sin embargo no quiera caer en un grosero antropomorfismo. Pensará, por ejemplo, en el entusiasmo que puede invadir a un alma, consumir todo lo que encuentra en ella y ocupar en adelante todo el lugar vacío. La persona coincide entonces con esta emoción; pero no ha sido nunca en ese mismo grado ella misma: está simplificada, unificada, intensificada. Tampoco habrá estado nunca tan cargada de pensamiento, si es verdad, como decíamos, que hay dos especies de emoción, una infraintelectual, que sólo es la agitación consecutiva a una representación, y otra supraintelectual, que precede a la idea y es más que idea, pero que se desarrollaría en idea si, como alma totalmente pura, quisiera darse un cuerpo. ¿Puede haber algo más elaborado y más sabio que una sinfonía de Beethoven? Pero a lo largo de su trabajo de composición, de recomposición y elección, realizado en el plano intelectual, el músico ha debido remontarse a un punto situado fuera de este plano, en busca de la aceptación o la desaprobación, en busca de la dirección o la inspiración: en este punto existía una emoción indivisible que la inteligencia ayudaba sin duda a explicitar en música, pero que era ella misma más que música y más que inteligencia.

Al contrario de la emoción infraintelectual, se encontraba bajo la dependencia de la voluntad. Para remitirse a ella, el artista tenía que realizar cada vez un esfuerzo, como el ojo para que reaparezca una estrella que inmediatamente vuelve a sumirse en la noche. Una emoción de este género se parece, sin duda, aunque muy de lejos, al sublime amor que es para el místico la esencia misma de Dios. En todo caso el filósofo deberá pensar en ella cuando persiga cada vez más de cerca la intuición mística para expresarla en términos de inteligencia.

El filósofo puede no ser músico, pero generalmente es escritor; y el análisis de su propio estado de alma cuando escribe, le ayudará a comprender de qué manera el amor en que los místicos ven la esencia misma de la divinidad puede ser, al mismo tiempo que una persona, un poder de creación. Por lo general, cuando escribe, se mantiene en la región de los conceptos y de las palabras. La sociedad le proporciona, elaboradas por sus predecesores, y almacenadas en el lenguaje, ideas que combina de una manera nueva, después de haberlas remodelado hasta cierto punto para hacerlas entrar en la composición. Este método dará un resultado más o menos satisfactorio, pero siempre conducirá a un resultado, y ello en corto tiempo. Por otra parte, la obra producida puede resultar original y vigorosa; a menudo el pensamiento humano se enriquecerá con ella. Pero esto no será más que un aumento de la renta del año; la inteligencia social continuará viviendo del mismo caudal, de los mismos valores. Ahora bien, hay otro método de composición más ambicioso, menos seguro, incapaz de establecer cuándo dará resultado, ni siquiera si lo dará. Consiste en remontarse desde el plano intelectual y social hasta un punto del alma de donde parte una exigencia de creación. El espíritu en que mora esta exigencia puede no haberla sentido plenamente más que una vez en la vida, pero ella, emoción única, sacudida o impulso recibido del fondo mismo de las cosas, está ahí siempre. Para obedecerle por completo, habría que forjar palabras, crear ideas, pero esto no sería ya comunicar, ni por consiguiente escribir. Sin embargo, el escritor intentará realizar lo irrealizable. Irá a buscar la emoción simple, forma que querría crearse su materia, e irá con ella al encuentro de las ideas ya hechas, de las palabras ya existentes, en resumen, de los recortes sociales

de lo real. A todo lo largo del camino, la sentirá hacerse explícita en signos salidos de ella, es decir, en fragmentos de su propia materialización. ¿Cómo hacer que estos elementos, cada uno de los cuales es único en su género, coincida con las palabras que expresan ya las cosas? Habrá que violentar las palabras, forzar los elementos, y aun así el resultado no estará nunca asegurado, preguntándose el escritor a cada instante si le será posible llegar hasta el fin. De cada logro parcial, dará gracias al azar, como un aficionado a los juegos verbales podría agradecer a las palabras que encuentra a mano el haberse prestado a su juego. Pero si consigue su objeto, enriquecerá a la humanidad con un pensamiento capaz de tomar nuevo aspecto para cada nueva generación, con un capital que indefinidamente producirá intereses, y no con una suma que se gasta en el acto. Tales son los dos métodos de composición literaria, que si bien pueden no excluirse de modo absoluto, se distinguen entre sí radicalmente. El filósofo debe pensar en el segundo método y en la imagen que nos da de una creación de la materia por la forma, para representarse como energía creadora el amor en que el místico ve la esencia de Dios.

¿Tiene este amor un objeto? Hagamos notar que una emoción de orden superior se basta a sí misma. Tal música sublime expresa el amor, pero no precisamente el amor a nadie determinado. Otra música será otro amor. Habrá dos atmósferas sentimentales distintas, dos perfumes diferentes, y en los dos casos el amor será calificado por su esencia, no por su objeto. Sin embargo, es difícil concebir un amor activo que no se dirija a nada. De hecho, los místicos testimonian de forma unánime que Dios tiene necesidad de nosotros como nosotros tenemos necesidad de Dios. ¿Y para qué tendría necesidad de nosotros sino para amarnos? Esa será la conclusión del filósofo que se aplique a la experiencia mística. La creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para rodearse de seres dignos de su amor.

Si no se tratase más que de los mediocres habitantes del rincón de universo que se llama la Tierra, se vacilaría en admitirlo. Pero, ya lo hemos dicho otras veces, es probable que la vida anime todos los planetas suspendidos en todas las estrellas. Sin duda en ellos, por razón de la diversidad de condiciones que se le presentan, toma las formas más

variadas y más alejadas de lo que imaginamos; pero en todas partes tiene la misma esencia, que consiste en acumular gradualmente energía potencial para gastarla bruscamente en acciones libres. Todavía se podría vacilar en admitirlo si se tuviese por accidental la aparición, entre los animales y plantas que pueblan la tierra, de un ser vivo como el hombre, capaz de amar y hacerse amar. Pero nosotros hemos hecho ver que esta aparición, si no estaba predeterminada, no fue tampoco un accidente. Aunque haya habido otras líneas de evolución al lado de la que conduce al hombre, y a pesar de lo que hay de incompleto en el hombre mismo, se puede decir, ateniéndose muy de cerca a la experiencia, que es el hombre lo que constituye la razón de ser de la vida sobre nuestro planeta. En fin, todavía habría motivo para dudar, si se creyese que el universo es esencialmente materia bruta y que la vida se ha sobreañadido a la materia. Pero hemos demostrado que la materia y la vida, tal como las definimos, se dan juntas y solidariamente. En estas condiciones, nada impide al filósofo llevar hasta el fin la idea que el misticismo le sugiere de un universo que no sería más que el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar, con todas las consecuencias que entraña esta emoción creadora; quiero decir, con la aparición de seres vivos en quienes esta emoción encuentra su complemento, con la aparición de una infinidad de seres vivientes sin los cuales los primeros no habrían podido aparecer; y finalmente, con una inmensidad de materialidad sin la cual la vida no hubiera sido posible.

Sobrepasamos así, sin duda, las conclusiones de *La evolución creadora.* Habíamos querido mantenernos tan cerca de los hechos como fuera posible. No decíamos nada que no pudiese confirmarlo algún día la biología. Mientras llegaba esta confirmación, teníamos resultados que el método filosófico, tal como nosotros lo entendemos, nos autorizaba a tener por verdaderos. Aquí ya no estamos más que en el dominio de lo verosímil. Pero no nos cansaremos de repetir que la certeza filosófica supone grados, que apela a la intuición al mismo tiempo que al razonamiento, y que si la intuición adosada a la ciencia es susceptible de prolongarse, sólo puede serlo por la intuición mística. De hecho, las conclusiones que acabamos de presentar completan natural, aunque no necesariamente, las de nuestros precedentes trabajos. Una energía creadora que fuera amor y quisiera sacar

de sí misma seres dignos de ser amados, podría así sembrar mundos en que la materialidad, como opuesta a la espiritualidad divina, expresaría simplemente la distinción entre lo que es creado, y lo que crea, entre las notas yuxtapuestas de la sinfonía y la emoción indivisible que las ha dejado salir de ella. En cada uno de estos mundos, ímpetu vital y materia bruta serían los dos aspectos complementarios de la creación, subdividiéndose la vida en seres distintos a causa de la materia que atraviesa y quedando los poderes que lleva consigo confundidos en el conjunto, en la medida en que lo permite la espacialidad de la materia que los manifiesta. Esta interpenetración no ha sido posible en nuestro planeta: todo obliga a creer que la materia que se ha encontrado aquí, complementaria de la vida, estaba poco hecha para favorecer el ímpetu de la vida. La impulsión original ha tenido, pues, progresos evolutivos divergentes, en lugar de mantenerse indivisa hasta el fin. Hasta en la línea sobre que ha pasado lo esencial de esta impulsión, ha acabado por agotar su efecto, o más bien el movimiento rectilíneo se ha convertido en circular. La humanidad, que está al término de esa línea, gira en este círculo. Tal era nuestra conclusión. Para ampliarla sin incurrir en suposiciones arbitrarias, no tendríamos más que seguir la indicación del místico. La corriente vital que atraviesa la materia, y que es sin duda su razón de ser, la tomábamos simplemente por dada. De la humanidad, que está al término de la dirección principal, no nos preguntábamos si tenía una razón de ser que no fuera ella misma. La intuición mística plantea esta doble pregunta y responde a ella. Seres destinados a amar y a ser amados han sido llamados a la existencia, y la energía creadora debe definirse por el amor. Distintos de Dios, que es esa misma energía, no podían surgir sino en un universo, y por esto el universo ha surgido. En la porción de universo que es nuestro planeta, probablemente en nuestro sistema planetario entero, tales seres, para producirse, han tenido que constituir una especie, y esta especie ha necesitado por su parte una multitud de otras especies que fueron su preparación, su sostén o su residuo. En otros mundos no hay quizás sino individuos radicalmente distintos, suponiendo que todavía sean múltiples y mortales; quizás también han sido realizados de un solo golpe y plenamente. Sobre la tierra, la especie que es la razón de ser de todas las demás no es en todo caso ella

misma más que parcialmente. Ni siquiera soñaría en llegar a serlo por completo, si alguno de sus representantes, mediante un esfuerzo que se ha sobreañadido al trabajo general de la vida, no hubiera logrado romper la resistencia que oponía el instrumento, triunfar de la materialidad y finalmente encontrar a Dios. Estos hombres son los místicos. Ellos han abierto un camino por donde podrán otros hombres marchar, y por lo mismo han indicado al filósofo de dónde venía y adónde iba la vida.

Se repite continuamente que el hombre es bien poca cosa en la tierra y la tierra poca cosa en el universo. Sin embargo, hasta por su cuerpo, el hombre está lejos de ocupar el lugar mínimo que se le concede de ordinario y con que se contentaba el propio Pascal cuando reducía la "caña pensante" a ser, materialmente, sólo una caña. Pues si nuestro cuerpo es la materia a que nuestra conciencia se aplica, es coextensivo a nuestra conciencia, abarca todo lo que percibimos y va hasta las estrellas. Pero este cuerpo inmenso cambia a cada instante, y a veces radicalmente, por el más ligero desplazamiento de una parte de sí mismo, que ocupa su centro y que se mantiene en un espacio mínimo. Este cuerpo interior y central, relativamente invariable, está siempre presente. No es solamente presente, sino operante; por él, y sólo por él, podemos mover otras partes del gran cuerpo. Y como lo que cuenta es la acción, como se entiende que estamos donde actuamos, se suele encerrar la conciencia en el cuerpo mínimo y olvidar el cuerpo inmenso. Por otra parte, la ciencia parece autorizar esta idea, pues considera la percepción externa como un epifenómeno de procesos intracerebrales que le corresponden: todo lo que se percibe del gran cuerpo no sería, pues, más que un fantasma proyectado afuera por el cuerpo pequeño. Hemos hecho ver la ilusión que esta metafísica encierra.[1] Si la superficie de nuestro pequeñísimo cuerpo organizado (organizado precisamente para la acción inmediata), es el lugar de nuestros movimientos actuales, nuestro enorme cuerpo inorgánico es el lugar de nuestras acciones eventuales, teóricamente posibles. Siendo los centros perceptivos del cerebro los exploradores y preparadores de estas acciones eventuales, y bosquejando interiormente su plan, todo ocurre *como si* nuestras percepciones externas

[1] *Materia y Memoria.* París, 1896. Ver todo el capítulo primero.

fuesen elaboradas por nuestro cerebro y proyectadas al espacio por él. Pero la verdad es totalmente distinta, y nosotros estamos realmente en todo lo que percibimos, aunque por partes de nosotros mismos que varían sin cesar y en las que no radican más que acciones virtuales. Si tomamos las cosas con este sesgo, ni siquiera diremos ya que nuestro cuerpo esté perdido en la inmensidad del universo.

Es verdad que cuando se habla de la pequeñez del hombre y de la grandeza del universo, se piensa en la complicación de éste, tanto por lo menos como en su dimensión. Una persona da la impresión de ser simple; el mundo material es de una complejidad que supera todo lo imaginable; y la más pequeña parcela visible de materia es ya en sí misma un mundo. ¿Cómo admitir que esto no tenga otra razón de ser que aquello? Pero no nos dejemos intimidar. Cuando nos encontramos ante partes cuya enumeración resulta indefinida, puede ocurrir que el todo sea simple y que lo hayamos mirado por el lado peor. Llevad la mano de un punto a otro; para vosotros, que lo percibís desde dentro, el gesto es indivisible. Pero yo, que lo percibo desde fuera, y que fijo mi atención en la línea recorrida, digo que ha sido preciso salvar primeramente la primera mitad del espacio, luego la mitad de la otra mitad, después la mitad de lo que falta, y así sucesivamente: podría continuar durante millares de siglos y nunca agotaría la enumeración de los actos en que a mis ojos se descompone el movimiento que sentís como indivisible. De igual manera, el gesto que hace nacer la especie humana, o los objetos de amor para el creador, podría muy bien exigir condiciones que a su vez exigieran otras, las cuales implicarán a su vez y progresivamente una infinidad de ellas. Es imposible pensar en esta multiplicidad sin sentir vértigo; pero no se trata sino del revés de un acto indivisible. Claro que los actos infinitamente numerosos en que descomponemos un gesto de la mano son puramente virtuales, determinados necesariamente en su virtualidad por la actualidad del gesto, mientras que las partes constitutivas del universo y las partes de estas partes son realidades; cuando son vivientes, tienen una espontaneidad que puede llegar hasta la actividad libre. Tampoco pretendemos que la relación entre lo complejo y lo simple sea la misma en los dos casos. Sólo hemos querido demostrar con esta comparación, que la complicación, aun la complicación sin límites, no es

signo importante, y que una existencia simple puede exigir condiciones cuyo encadenamiento no tenga fin.

Esta será nuestra conclusión. Atribuyendo semejante puesto al hombre y tal significación a la vida, parecerá bien optimista. Inmediatamente surge el cuadro de los sufrimientos que llenan el dominio de la vida, desde el grado más bajo de la conciencia hasta el hombre. En vano haríamos observar que, en la serie animal, este sufrimiento está lejos de ser lo que se piensa: sin llegar a la teoría cartesiana de las bestias-máquinas, se puede presumir que el dolor queda singularmente reducido en seres que no tienen una memoria activa, que no prolongan su pasado en su presente y que no son completamente personas; su conciencia es de naturaleza sonambúlica; ni sus placeres ni sus dolores tienen las resonancias profundas y durables de los nuestros: ¿contamos nosotros como dolores reales los que experimentamos en sueños? En el hombre mismo ¿acaso el dolor físico no es debido a menudo a la imprudencia o a la imprevisión, a gustos demasiado refinados o a necesidades artificiales? En cuanto al sufrimiento moral, también se debe por lo menos con igual frecuencia a nuestra falta, y de todos modos no sería tan agudo si no hubiéramos sobreexcitado nuestra sensibilidad hasta el punto de hacerla morbosa: nuestro dolor se prolonga y multiplica indefinidamente, porque reflexionamos sobre él. En pocas palabras, sería fácil agregar algunos párrafos a la *Teodicea* de Leibniz. Pero no tenemos ningún deseo de hacerlo. El filósofo puede complacerse en especulaciones de este género en la soledad de su despacho: ¿qué pensará ante una madre que acaba de ver morir a su hijo? No; el sufrimiento es una horrible realidad, y definir *a priori* el mal, aun reducido a lo que es efectivamente, como un bien menor, constituye un optimismo insostenible. Pero hay un optimismo empírico, que consiste simplemente en comprobar dos hechos: primeramente, que la humanidad juzga la vida buena en su conjunto, puesto que se aferra a ella; y después, que existe una alegría sin mezcla, situada más allá del placer y la pena, que es el estado de alma definitivo del místico. En este doble sentido, y desde este doble punto de vista, el optimismo se impone, sin que el filósofo tenga que defender la causa de Dios. Se dirá que si la vida es buena en su conjunto, hubiese sido sin embargo mejor sin el sufrimiento, y que el sufrimiento no ha podido quererlo un Dios de amor.

Pero nada prueba que el sufrimiento haya sido querido. Decíamos que lo que aparece de un lado como una inmensa multiplicidad de cosas, en el número de las cuales está desde luego el sufrimiento, puede presentarse desde otro lado como un acto indivisible; de manera que eliminar una parte sería suprimir el todo. Se alegará que el todo podría haber sido diferente, y de tal naturaleza que no hubiera el dolor formado parte de él; por consiguiente, que la vida, aun admitiendo que sea buena, habría podido ser mejor. De donde se concluirá que si hay realmente un principio, y si este principio es amor, no lo puede todo; no es, pues, Dios. Pero ahí está precisamente la cuestión. ¿Qué significa, en realidad, "todopoderoso"? Hacíamos notar que la idea de "nada" es algo así como la de un cuadrado redondo, idea que se desvanece ante el más ligero análisis y que no deja tras de sí más que el eco de una palabra, es decir, que es una pseudoidea. ¿No podría decirse lo mismo de la idea de "todo", si con esta palabra se pretende designar no solamente el conjunto de lo real, sino aun el conjunto de lo posible? Cuando se me habla de la totalidad de lo existente, me representa, en rigor, algo, pero en la totalidad de lo inexistente no veo más que un amasijo de palabras. Es, pues, de una pseudoidea, de una entidad verbal, de donde se saca aquí una objeción. Pero se puede ir más lejos: la objeción está ligada a toda una serie de argumentos que implican un vicio radical de método. Se elabora *a priori* una cierta representación, se conviene en decir que ésta es la idea de Dios; se deducen entonces de ellas los caracteres que el mundo debería presentar, y si el mundo no los presenta, se concluye que Dios no existe. Si la filosofía es obra de experiencia y de razonamiento, ¿por qué no seguir el método inverso, interrogar a la experiencia acerca de lo que pueda enseñarnos sobre un Ser trascendente tanto a la realidad sensible como a la conciencia humana, y determinar entonces la naturaleza de Dios, razonando sobre lo que la experiencia haya dicho? De este modo, la naturaleza de Dios aparecerá en las propias razones que haya para creer en su existencia: se renunciará a deducir su existencia o su no existencia de una concepción arbitraria de su naturaleza. Una vez de acuerdo sobre este punto, se podrá hablar sin inconveniente de la omnipotencia divina. Encontramos expresiones de este género en los místicos, a quienes precisamente acudimos en busca de la expe-

riencia de lo divino. Es evidente que llaman omnipotencia a una energía sin límites determinables, a un poder de crear y de amar que sobrepasa a toda imaginación. No evocan un concepto cerrado, y mucho menos una definición de Dios que permita deducir lo que es o lo que debiera ser el mundo.

El mismo método se aplica a todos los problemas del más allá. Se puede establecer *a priori*, con Platón, una definición del alma que la haga indescomponible, porque es simple; incorruptible, porque es indivisible; inmortal, en virtud de su esencia. De ahí, por vía de deducción, se pasará a la idea de una caída de las almas en el Tiempo, y luego a la del retorno a la Eternidad. ¿Qué respuesta dar a quien ponga en duda la existencia del alma así definida? Además, los problemas relativos a un alma real, a su origen real, a su destino real, no se podrán resolver según la realidad, ni plantearse siquiera en términos de realidad, porque lo que se ha hecho es simplemente especular sobre una concepción del espíritu probablemente vacía, o, en el mejor caso, precisar convencionalmente el sentido de una palabra que la sociedad ha inscrito sobre un recorte de lo real, practicado para comodidad de la conversación. Como la definición era arbitraria, la afirmación es perfectamente estéril. La concepción platónica no ha hecho avanzar un paso nuestro conocimiento del alma, a pesar de dos mil años de meditación sobre ella. Como la del triángulo, y por las mismas razones, era definitiva. ¿Cómo no ver, no obstante, que si efectivamente hay un problema del alma, debe exponerse en términos de experiencia, y que sólo en términos de experiencia podrá ser progresivamente resuelto, siempre de modo parcial? No volveremos sobre un asunto que hemos tratado en otra parte. Recordemos solamente que la observación, por los sentidos y por la conciencia, de los hechos normales y de los estados morbosos, nos demuestra la insuficiencia de las explicaciones fisiológicas de la memoria, la imposibilidad de atribuir la conservación de los recuerdos al cerebro y por otra parte la posibilidad de seguir la huella de las dilataciones sucesivas de la memoria, desde ese punto en que se reduce para no ofrecer sino lo que estrictamente es necesario para la acción presente, hasta el punto básico en que exhibe por completo el indestructible pasado: decíamos metafóricamente que de este modo íbamos desde la cima a la base del cono. Sólo por su punta se inserta el cono en la materia; des-

de el momento que abandonamos la punta, entramos en un dominio nuevo. ¿Cuál? Digamos que es el espíritu, hablemos aun de un alma, si queréis, pero reformando entonces la operación del lenguaje, poniendo bajo la palabra un conjunto de experiencias y no una definición arbitraria. De esta profundización experimental deduciremos la posibilidad y aun la probabilidad de una supervivencia del alma, puesto que habremos observado y como tocado con los dedos, desde aquí abajo, algo de su independencia con relación al cuerpo. Este sólo será uno de los aspectos de tal independencia. Quedaremos muy incompletamente informados sobre las condiciones de la supervivencia, y en particular sobre su duración: ¿es por un tiempo? ¿es para siempre? Pero al menos habremos encontrado un punto al que puede asirse la experiencia, y llegará a ser posible una afirmación indiscutible, así como un eventual progreso de nuestro conocimiento. Esto por lo que se refiere a lo que llamaríamos la experiencia de abajo. Transportémonos ahora a lo alto: tendremos una experiencia de otro género, la intuición mística. Ésta vendría a ser una participación en la esencia divina. Ahora bien, ¿se reúnen acaso estas dos experiencias? La supervivencia que parece asegurada a todas las almas por el hecho de que, aquí abajo, una buena parte de su actividad es independiente del cuerpo, ¿se confunde con la supervivencia en que vienen, aquí abajo, a insertarse las almas privilegiadas? Sólo una prolongación y una profundización de las dos experiencias nos lo dirá: el problema debe seguir abierto. Pero ya es algo haber obtenido, sobre puntos esenciales, un resultado de una probabilidad capaz de transformarse en certeza, y para el resto, para el conocimiento del alma y de su destino, la posibilidad de un progreso sin fin. Verdad es que esta solución no satisfará desde luego a ninguna de las dos escuelas que libran combate en torno a la definición *a priori* del alma, afirmando o negando categóricamente. Por resistirse a erigir en realidad una elaboración del espíritu probablemente vacía, los que niegan persistirán en su negativa, aun en presencia misma de la experiencia que se les aporta, creyendo que se trata todavía de la misma cosa. Los que afirman sólo sentirán desdén para ideas que empiezan por declararse a sí mismas provisionales y perfectibles: no verán en ellas más que su propia tesis, disminuida y empobrecida. Tardarán tiempo en comprender que su tesis fue extraída ni más

ni menos del lenguaje corriente. La sociedad obedece sin duda a ciertas sugestiones de la experiencia interior cuando habla del alma; pero ha forjado esta palabra, como todas las demás, para su sola comodidad. Ha designado con ella algo que difiere notablemente del cuerpo. Cuanto más radical sea la distinción, mejor responderá a su objeto la palabra, y no podría ser más radical que haciendo pura y simplemente, de las propiedades del alma, negaciones de las de la materia. Tal es la idea que el filósofo, demasiado a menudo, ha recibido ya hecha de la sociedad por medio del lenguaje. Parece representar la espiritualidad más completa, justamente porque va hasta el fin de algo. Pero este algo no es más que negación. No se saca nada del vacío, y el conocimiento de un alma semejante es, naturalmente, incapaz de progreso, sin contar que la idea suena a hueco desde el momento en que una filosofía antagónica golpea sobre ella. ¡Cuánto más no valdría transportarse a las vagas sugestiones de la conciencia de donde se había partido, profundizarlas, conducirlas hasta la intuición clara! Tal es el método que nosotros preconizamos. Repitamos una vez más que no agradará ni a unos ni a otros. Se corre el riesgo, al aplicarlo, de quedar entre el árbol y la corteza. Pero no importa. La corteza saltará, si el viejo árbol se hincha ante un nuevo empuje de savia.

## IV

## *Observaciones finales.* MECANICA Y MISTICA

Uno de los resultados de nuestro análisis ha consistido en distinguir profundamente, en el dominio social, lo cerrado de lo abierto. La sociedad cerrada es aquella cuyos miembros se sostienen entre sí, indiferentes al resto de los hombres, siempre dispuestos a atacar o a defenderse y obligados a una actitud de combate. Así es la sociedad humana cuando sale de manos de la naturaleza. El hombre estaba hecho para ella, como la hormiga para el hormiguero. Sin forzar la analogía, lo cual es innecesario, debemos, no obstante, hacer notar que las comunidades de himenópteros se encuentran al final de una de las dos líneas principales de la evolución animal, como las sociedades humanas al extremo de la otra, y que en este sentido son simétricas. Las primeras tienen, sin duda, una forma estereotipada, mientras las otras varían; aquéllas obedecen al instinto, éstas a la inteligencia. Pero si la naturaleza, precisamente porque nos ha hecho inteligentes, nos ha dejado en libertad de elegir, hasta cierto punto, nuestro tipo de organización social, nos ha obligado, al menos, a vivir en sociedad. Una fuerza de dirección constante, que es al alma lo que la gravedad al cuerpo, asegura la cohesión del grupo, inclinando en un mismo sentido las voluntades individuales. Tal es la obligación moral. Hemos demostrado que la voluntad puede desarrollarse en la sociedad que se abre, pero que fue hecha para una sociedad cerrada. Y hemos demostrado también cómo una sociedad cerrada no puede vivir, resistir a cierta acción disolvente de la inteligencia, conservar y comunicar a cada uno de sus miembros la confianza indispensable más que por una religión salida de la función fabuladora. Esta religión, que hemos llamado estática, y esta obligación, que

consiste en una presión, son los elementos constitutivos de la sociedad cerrada.

De la sociedad cerrada a la sociedad abierta, de la ciudad a la humanidad, no se pasará nunca por vía de ampliación, ya que no son de la misma esencia. La sociedad abierta abraza en principio a la humanidad entera. Soñada de tarde en tarde por almas elegidas, va realizando algo de sí misma en sucesivas creaciones, cada una de las cuales, por una transformación más o menos profunda del hombre, permite salvar dificultades hasta entonces insuperables. Pero también, después de cada creación, se cierra de nuevo el círculo momentáneamente abierto. Una parte de lo nuevo se ha deslizado en el molde de lo antiguo; la aspiración individual se ha convertido en presión social; la obligación cubre el todo. ¿Se hacen estos progresos en una misma dirección? Se entenderá que la dirección es la misma, desde el momento que se ha convenido en llamarles progresos. En efecto, cada uno de ellos se definirá como un paso adelante. Pero no se trata más que de una metáfora, y si realmente hubiera una dirección preexistente, a lo largo de la cual se hubiese limitado el hombre a avanzar, las renovaciones morales serían previsibles; no se necesitaría un esfuerzo creador para cada una. La verdad es que siempre se puede tomar la última, definiéndola por un concepto y diciendo que las otras contenían una cantidad mayor o menor de lo que este concepto encierra; que por consiguiente todas eran un tránsito hacia ella. Pero las cosas no se presentan en esta forma más que miradas retrospectivamente; desafiando toda previsión, los cambios que se han operado han sido cualitativos y no cuantitativos. Sin embargo, en cierto aspecto, ofrecían algo de común, considerados en sí mismos y no solamente en su traducción conceptual. Todos querían abrir lo que estaba cerrado; el grupo, que desde la precedente apertura se replegaba en sí mismo, fue impulsado cada vez más hacia la humanidad. Vayamos más lejos: estos sucesivos esfuerzos no eran precisamente la realización progresiva de un ideal, puesto que ninguna idea, forjada previamente, podía representar un conjunto de adquisiciones, cada una de las cuales, al crearse, crearía su propia idea; y sin embargo, la diversidad de los esfuerzos se resumiría perfectamente en algo único: en un ímpetu que había dado origen a sociedades cerradas, porque no podía ya arrastrar consigo la materia, pero que

después, a falta de la especie, iba a ser buscado y tomado de nuevo por ciertas individualidades privilegiadas. De este modo el ímpetu se continúa por medio de ciertos hombres, cada uno de los cuales resulta que constituye como una especie compuesta de un solo individuo. Si el individuo tiene plena conciencia de ello, si la franja de intuición que rodea su inteligencia se ensancha lo bastante para aplicarse a todo lo largo de su objeto, tenemos la vida mística. La religión dinámica que surge así se opone a la religión estática, salida de la función fabuladora, como la sociedad abierta a la cerrada. Pero lo mismo que la aspiración moral nueva no toma cuerpo más que pidiendo prestada a la sociedad cerrada su forma natural, que es la obligación, así la religión dinámica no se propaga más que por imágenes y símbolos que proporciona la función fabuladora. Inútil volver sobre estos diferentes puntos. Queríamos simplemente hacer hincapié en la distinción que establecimos antes entre sociedad abierta y cerrada.

Si se piensa atentamente en esta distinción, se verá cómo grandes problemas se desvanecen y cómo otros se plantean en términos nuevos. Cuando se hace la crítica o la apología de la religión, ¿acaso se tiene siempre en cuenta lo que la religión tiene de específicamente religioso? Se suelen aceptar o impugnar los relatos que tal vez ella necesita para provocar un estado de alma que se propague; pero la religión es esencialmente ese estado de alma. Se discuten las definiciones que da y las teorías que expone, porque, en efecto, ha tenido que servirse de una metafísica para darse un cuerpo; pero en rigor habría podido tomar otro cuerpo, o no tomar ninguno. El error consiste en creer que se pasa por crecimiento o perfeccionamiento de lo estático a lo dinámico, de la demostración o fabulación, aun de la verídica, a la intuición. Se confunde así la cosa con su expresión o su símbolo. Tal es el error ordinario de un intelectualismo radical. Lo encontramos de nuevo cuando pasamos de la religión a la moral. Hay una moral estática que existe de hecho, en un momento dado, en una sociedad dada; ha quedado fijada en las costumbres, en las ideas e instituciones, y su carácter obligatorio, en último análisis, se reduce a la exigencia, por la naturaleza, de la vida en común. Hay, por otra parte, una moral dinámica, que es ímpetu; y que se liga a la vida en general, creadora de la naturaleza que ha creado la exigencia

social. La primera obligación, en tanto que presión, es infrarracional. La segunda, en tanto que aspiración, es suprarracional. Pero surge la inteligencia, que busca el motivo de cada una de las prescripciones, es decir, su contenido intelectual, y como es sistemática cree que el problema consiste en reducir a uno solo todos los motivos morales. Por lo demás, no tiene otra dificultad que la elección. Interés general, interés personal, amor propio, simpatía, piedad, coherencia racional, etc.; de cualquiera de estos principios de acción se puede deducir, o poco menos, la moral generalmente admitida. Verdad es que la facilidad de la operación y el carácter simplemente aproximativo del resultado que se obtiene deberían ponernos en guardia contra ella. Si de reglas de conducta casi idénticas se sacan, sea como fuere, principios tan diferentes, probablemente se debe a que ninguno de los principios se habia tomado en lo que tenía de específico. El filósofo había ido a cogerlos en el medio social, donde todo se compenetra, donde el egoísmo y la vanidad están cargados de sociabilidad; por lo tanto no es extraño que encuentre en cada uno la moral que previamente le ha atribuido. Pero la moral en sí sigue sin explicar, pues sería necesario sondear la vida social en cuanto disciplina exigida por la naturaleza, y penetrar en la propia naturaleza en tanto que creada por la vida en general. Así podría llegarse a la raíz misma de la moral, que el puro intelectualismo busca vanamente; éste no puede hacer otra cosa que dar consejos y alegar razones, y nada puede impedirnos combatir estas razones con otras. A decir verdad, el intelectualismo sobreentiende siempre que el motivo invocado por él es "preferible" a los otros, que entre los motivos hay diferencias de valor y que existe un ideal general al que puede referirse lo real. Se procura, pues, un refugio en la teoría platónica, con una Idea del Bien que domina a todas las demás: las razones de obrar se escalonarán por debajo de la Idea del Bien, siendo las mejores las que más se acerquen a ella; y la atracción del Bien será el principio de la obligación. Pero entonces se tropieza con la dificultad de establecer cuál es el signo por el cual reconoceremos si una conducta está más o menos próxima al Bien ideal. Si se conociera, el signo sería lo esencial, y la Idea del Bien pasaría a ser inútil. No menor esfuerzo costaría explicar cómo este ideal crea una obligación imperiosa, sobre todo la obligación más estricta de todas, la que se

refiere a las costumbres en las sociedades primitivas, esencialmente cerradas. La verdad es que un ideal no puede llegar a ser obligatorio si no es ya activo; y entonces no es su idea la que obliga, sino su acción. O mejor dicho, el ideal no es más que la palabra con que designamos el supuesto efecto último de la acción sentida como continua, el término hipotético del movimiento que ya nos mueve. En el fondo de todas las teorías encontramos, pues, las dos ilusiones que hemos denunciado muchas veces. La primera, muy general, consiste en representarse el movimiento como la disminución gradual de un espacio entre la posición del móvil, que es una inmovilidad, y el término que se supone alcanzado, que es inmovilidad también, cuando en realidad las posiciones no son más que vistas del espíritu sobre el movimiento indivisible: de donde resulta la imposibilidad de restablecer la movilidad verdadera, es decir, en este caso, las aspiraciones y las presiones que constituyen directa o indirectamente la obligación. La segunda concierne más especialmente a la evolución de la vida. Por el hecho de haberse observado un proceso evolutivo a partir de cierto punto, se quiere que este punto haya sido alcanzado por el mismo proceso evolutivo, cuando, en realidad, la evolución anterior ha podido ser diferente, y cuando inclusive ha podido no haber hasta entonces allí evolución. Por el hecho de que comprobamos un gradual enriquecimiento de la moral, se pretende que no haya moral primitiva, irreductible, aparecida con el hombre. Sin embargo, hay que establecer esta moral original al mismo tiempo que la especie humana, y aceptar al principio una sociedad cerrada.

Ahora bien, la distinción entre lo cerrado y lo abierto, necesaria para resolver o suprimir los problemas teóricos, ¿puede servirnos prácticamente? No tendría gran utilidad si la sociedad cerrada se hubiese constituido siempre cerrándose después de momentáneamente abierta. Se podría entonces remontar indefinidamente en el pasado y no se llegaría nunca a lo primitivo; lo natural no sería más que una consolidación de lo adquirido. Pero como acabamos de decir, la verdad es completamente distinta. Hay una naturaleza fundamental y hay adquisiciones que, superponiéndose a la moral, la imitan sin confundirse con ella. Poco a poco se llegará a una sociedad cerrada original, cuyo plan general se acomodará al esquema de nuestra especie como el hormi-

guero a la hormiga; con esta diferencia, sin embargo: que en el segundo caso, lo que se da por adelantado es el detalle de la organización social, mientras que en el otro existen solamente las grandes líneas, algunas direcciones, la prefiguración natural estrictamente necesaria para asegurar inmediatamente a los individuos un medio social apropiado. El conocimiento de este plan no ofrecería hoy, sin duda, más que un interés histórico si sus disposiciones hubiesen sido eliminadas por otras. Pero la naturaleza es indestructible. Es un error decir: "Expulsad lo natural y volverá al galope", porque lo natural no se deja expulsar. Está siempre ahí. Sabemos ya a qué atenernos sobre la cuestión de la transmisibilidad de los caracteres adquiridos. Es poco probable que un hábito se transmita nunca: si el hecho se produce, supone el encuentro accidental de tan gran número de condiciones favorables, que seguramente no se repetirá lo bastante como para implantar el hábito en la especie. Donde realmente se depositan las adquisiciones morales es en las costumbres, en las instituciones, en el propio lenguaje; tales adquisiciones se comunican luego por una educación de todos los instantes, y así pasan de generación a generación hábitos que se acaba por creer hereditarios. Pero todo conspira a alentar la interpretación falsa: el amor propio mal aplicado, el optimismo superficial, el desconocimiento de la verdadera naturaleza del progreso, y por último, y sobre todo, una confusión muy corriente entre la tendencia innata, que en efecto se transmite de padres a hijos, y el hábito adquirido, que generalmente se injerta en la tendencia natural. No cabe duda de que esta creencia ha pesado sobre la propia ciencia positiva, que la ha tomado de la opinión corriente a pesar del número reducido y el carácter discutible de los hechos invocados en su apoyo, y que la ha devuelto a la opinión general, reforzándola con su autoridad indiscutida. A este respecto, nada más instructivo que la obra biológica y psicológica de Herbert Spencer, la cual se basa casi enteramente en la idea de la transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos, y que, en la época de su popularidad, ha influido en el evolucionismo de los sabios. Pero en Spencer esa idea no era más que la generalización de una tesis sobre el progreso social, presentada en sus primeros trabajos: lo que en un principio le preocupó exclusivamente fue el estudio de las sociedades, y sólo más tarde estudió los fenómenos de la vida. De mane-

ra que una sociología que se imagina haber tomado prestada de la biología la idea de la transmisión hereditaria de lo adquirido, no hace en realidad más que recuperar lo que había prestado. La tesis filosófica indemostrada ha tomado un falso aire de seguridad científica al pasar por la ciencia, pero sigue siendo filosofía y se halla más lejos que nunca de estar demostrada. Atengámonos, pues, en este punto, a los hechos que se comprueban y a las probabilidades que sugieren: nosotros estimamos que si se eliminase del hombre actual lo que en él ha depositado una educación de todos los instantes, se le encontraría idéntico, o casi idéntico, a sus antepasados más remotos.[1]

¿Qué conclusión sacar de aquí? Puesto que las disposiciones de la especie subsisten, inmutables, en el fondo de cada uno de nosotros, es imposible que el moralista y el sociólogo no vayan a tenerlas en cuenta. Cierto es que sólo a un pequeño número le ha sido dado profundizar, por lo pronto, en lo adquirido, después en la naturaleza, y situarse de nuevo en el ímpetu mismo de la vida. Si este esfuerzo se pudiera generalizar, el ímpetu no se hubiera detenido como en un callejón sin salida en la especie humana, ni por consiguiente en una sociedad cerrada. No es menos cierto que estos privilegiados querrían arrastrar consigo a la humanidad: no pudiendo comunicar a todos su estado de espíritu en lo que tiene de profundo, lo transponen superficialmente: buscan una traducción de lo dinámico en estático que la sociedad se vea en el caso de aceptar y hacer definitiva por medio de la educación. Pero sólo pueden lograrlo en la medida en que tomen en cuenta la naturaleza. Esta naturaleza no puede la humanidad en su conjunto forzarla, aunque puede desviarla. Y no la desviará más que si conoce su configuración. La tarea sería penosa, si hubiera que meterse

[1] Decimos "casi" porque hay que tener en cuenta las variaciones que el ser viviente ejecuta, en cierto modo, sobre el tema propuesto por sus progenitores. Pero estas variaciones, que son accidentales y se producen en cualquier sentido, no pueden irse sumando a lo largo del tiempo para modificar la especie. Sobre la tesis de la transmisibilidad de los caracteres adquiridos y sobre un evolucionismo fundado en ella, ver *La evolución creadora* (Cap. 1).
Añadamos, como ya lo hemos hecho notar, que el salto brusco que ha dado la especie humana ha podido ser intentado en más de un punto del espacio y del tiempo con un éxito incompleto, dando así por resultado "hombres" que se pueden llamar con este nombre si se quiere, pero que no son necesariamente nuestros antepasados.

para ello a estudiar la psicología en general, pero no se trata más que de un punto en particular, es decir, de la naturaleza humana en tanto que predispuestas a una cierta forma social. Nosotros decimos que hay una sociedad humana natural, vagamente prefigurada en nosotros, y que la naturaleza se ha cuidado de proporcionarnos por adelantado su esquema dejando completa amplitud a nuestra inteligencia y a nuestra voluntad para seguir su indicación. Este esquema, vago e incompleto, correspondería, en el dominio de la actividad racional y libre, al esquema, esta vez preciso, del hormiguero o de la colmena en el caso del instinto, en el otro punto terminal de la evolución. Sólo habría, pues, que encontrar un esquema simple.

Pero ¿cómo encontrarlo, puesto que lo adquirido recubre lo natural? Nos sería difícil contestar si hubiésemos de dar un medio de pesquisa automáticamente aplicable. La verdad es que hay que proceder por tanteos y ensayos parciales, seguir a la vez varios métodos diferentes, cada uno de los cuales no conducirá más que a posibilidades o probabilidades: interfiriéndose entre sí, los resultados se neutralizarán o se reforzarán mutuamente; habrá verificación y corrección recíprocas. Así, se tendrá en cuenta a los "primitivos", sin olvidar que también en ellos lo natural está recubierto por una capa de adquisiciones, aunque sea menos espesa quizás que en nosotros. Se observará a los niños, sin olvidar que la naturaleza ha provisto a cada uno según las diferencias de edad, y que lo natural infantil no es precisamente lo natural humano. Téngase presente que el niño es imitador, y que lo que nos parece en él espontáneo es a menudo el efecto de una educación que le proporcionamos sin darnos cuenta. Pero la fuente de información por excelencia será la introspección. Debemos ir en busca de ese fondo de sociabilidad, y también de insociabilidad, que aparecería en nuestra conciencia si la sociedad constituida no hubiese inculcado en nosotros los hábitos y disposiciones que nos adaptan a ella. No tenemos ya la revelación de ese fondo sino de tarde en tarde, como en un relámpago. Habrá que recordarla y fijarla.

Digamos por lo pronto que el hombre fue hecho para sociedades muy pequeñas. Generalmente se admite que las sociedades primitivas debieron de ser así. Pero hay que añadir que el antiguo estado de espíritu subsiste, aunque disimulado

bajo ciertos hábitos sin los cuales no habría civilización. Rechazado, impotente, ese estado de alma permanece sin embargo en las profundidades de la conciencia. Si no llega a manifestarse en actos, se manifiesta al menos por palabras. En una gran nación puede haber departamentos administrados a satisfacción de todos, pero ¿cuál es el gobierno que los gobernados se decidirán a declarar bueno? Creerán alabarlo bastante cuando digan que es el menos malo de todos, y sólo en este sentido el mejor. Ocurre esto así, porque en esta esfera el descontento es congénito. Señalemos que el arte de gobernar a un gran pueblo es el único para el cual no hay técnica preparatoria ni educación eficaz, sobre todo cuando se trata de los más altos empleos. La extrema escasez de hombres políticos de altura obedece a que en todo momento han de resolver, en detalle, problemas que la extensión alcanzada por la sociedad puede haber hecho insolubles. Estudiad la historia de las grandes naciones modernas y encontraréis muchos grandes sabios, grandes artistas, grandes soldados, grandes especialistas en toda suerte de materias, pero ¿cuántos grandes estadistas?

La naturaleza, que ha querido pequeñas sociedades, ha abierto sin embargo la puerta a su engrandecimiento. Ha querido igualmente la guerra, o cuando menos ha puesto al hombre en condiciones de vida que hacían la guerra inevitable. Ahora bien, las amenazas de guerra pueden decidir a unirse a varias pequeñas sociedades para hacer frente al peligro común. Es verdad que estas uniones son raramente durables. Conducen en todo caso a un agregado de sociedades del mismo orden de magnitud que cada una de ellas. Es más bien en otro sentido como se encuentra la guerra en el origen de los imperios. Éstos nacen de la conquista. Aun cuando la guerra no tendiera a la conquista en un principio, lleva de hecho a la conquista, pues el vencedor encuentra cómodo apropiarse las tierras del vencido, e inclusive la población, para sacar provecho de su trabajo. Así se formaron en otro tiempo los grandes imperios asiáticos. Todos se descompusieron, bajo influencias diversas, pero en realidad porque eran demasiado grandes para vivir. Cuando el vencedor concede a las poblaciones sojuzgadas una apariencia de independencia, la asociación dura más: ejemplo, el imperio romano. Pero no cabe duda de que el instinto primitivo subsiste y ejerce una acción disociadora. No hay

más que dejarlo a sus anchas y la construcción política se viene abajo. Así es como surgió el feudalismo en países diferentes, como consecuencia de acontecimientos diferentes y en condiciones también diferentes; lo único que hubo en ellos de común fue la supresión de la fuerza que impedía a la sociedad dislocarse; entonces se produjo por sí sola la dislocación. Si en los tiempos modernos se han podido constituir sólidamente grandes naciones, es porque la coacción, fuerza de cohesión que se ejerce desde fuera y desde lo alto sobre el conjunto, ha cedido el puesto poco a poco a un principio de unión que sube del fondo de cada una de las sociedades elementales reunidas, es decir, de la propia región de las fuerzas disociadoras a las que se habría de oponer una resistencia ininterrumpida. Este principio, único capaz de neutralizar la tendencia a la disgregación, es el patriotismo. Los antiguos lo han conocido perfectamente. Adoraban a la patria, y ha sido uno de sus poetas quien ha dicho que es dulce morir por ella. Pero hay mucha distancia de esta adhesión a la ciudad, grupo todavía colocado bajo la invocación del dios, que ha de asistirla en sus combates, al patriotismo, que es una virtud de paz tanto como de guerra; que puede teñirse de misticismo, pero que no mezcla interés alguno a su religión; que marcaba un gran país y levanta a una nación; que atrae a sí lo que hay de mejor en las almas; y que se ha formado lenta, piadosamente, con recuerdos y esperanzas, con poesía y amor, con un poco de todas las bellezas morales que hay bajo el cielo, como la miel con las flores. Era necesario un sentimiento tan elevado, remedo del estado místico, para terminar con un sentimiento tan profundo como el egoísmo de la tribu.

Ahora bien, ¿cuál es el régimen de una sociedad que sale de las manos de la naturaleza? Es posible que la humanidad haya comenzado de hecho por grupos familiares, dispersos y aislados. Pero no eran sino sociedades embrionarias, y el filósofo no debe buscar ahí las tendencias esenciales de la vida social, como el naturalista no se informará sobre los hábitos de una especie si dedica su atención solamente al embrión. Hay que tomar la sociedad en el momento en que es completa, es decir, capaz de defenderse, y por consiguiente, por pequeña que sea, organizada para la guerra. En este sentido preciso, ¿cuál será, pues, su régimen natural? Si aplicarlas a una cosa bárbara no fuera profanar las palabras griegas,

diríamos que ese régimen es monárquico u oligárquico, o probablemente las dos cosas a la vez. Estos regímenes, en su estado rudimentario, se confunden; hace falta un jefe, y no hay comunidad que no tenga privilegiados que tomen del jefe algo de su prestigio, o que se lo den, o más bien que lo reciban, con él, de algún poder sobrenatural. El mando es absoluto de un lado; la obediencia, absoluta de otro. Hemos dicho bastantes veces que las sociedades humanas y las sociedades de himenópteros ocupan los extremos de las dos líneas principales de la evolución biológica. Dios nos libre de asimilarlas, pues el hombre es inteligente y libre. Pero siempre conviene recordar que la vida social era necesaria y estaba comprendida tanto en el plan de estructura de la especie humana como en el de la abeja. La naturaleza, en efecto, no podía atenerse exclusivamente a nuestras libres voluntades, y por ese motivo tenía que procurar que uno solo o algunos mandasen y los otros obedecieran. En el mundo de los insectos, la diversidad de las funciones sociales está ligada a una diferencia de organizaciones; hay en ellas "polimorfismo". ¿Diremos entonces que en las sociedades humanas hay "dimorfismo", no ya físico y psíquico a la vez como en el insecto, sino solamente psíquico? Lo creemos así, pero a condición, sin embargo, de que se sobreentienda que este dimorfismo no separa a los hombres en dos categorías irreductibles. naciendo jefes unos y súbditos otros. El error de Nietzsche fue creer en una separación de este género: de un lado los "esclavos", de otro los "amos". La verdad es que el dimorfismo, por lo general, hace de cada uno de nosotros, simultáneamente, un jefe con instinto de mandar y un súbdito pronto a obedecer, aunque la segunda tendencia domine hasta el punto de aparecer como única en la mayoría de los hombres. Ese dimorfismo es comparable al de los insectos porque implica dos organizaciones, dos sistemas indivisibles de cualidades (de las cuales algunas son defectos a los ojos del moralista): nosotros optamos por uno u otro sistema, pero no poco a poco, como ocurriría si se tratase de contraer hábitos, sino de un solo golpe, de modo calidoscópico, ni más ni menos que como lógica consecuencia de un dimorfismo natural, completamente comparable al del embrión, que puede elegir entre los dos sexos. La visión clara de esto la tenemos en tiempos revolucionarios. Ciudadanos modestos, humildes y obedientes hasta entonces, se despiertan una ma-

ñana con la pretensión de ser conductores de hombres. El calidoscopio, que se mantenía fijo, ha dado una vuelta, y ha habido metamorfosis. El resultado es bueno algunas veces: se revelan como grandes hombres de acción personas que ni sospechaban poseer tales dotes. Pero lo que generalmente ocurre es desagradable. En seres honestos y tranquilos surge de golpe, de abajo, una personalidad feroz, que es la de un jefe fracasado. Y aquí aparece un rasgo característico del "animal político" que es el hombre.

No llegaremos a afirmar que sea la ferocidad uno de los atributos del jefe que duerme en el fondo de nosotros. Pero lo cierto es que si ha previsto jefes, la naturaleza, que es destrozadora de individuos a la vez que engendradora de especies, ha debido quererlos implacables. Toda la historia lo atestigua. Tenemos grabados en piedra los relatos de hecatombes inauditas, precedidas de los peores suplicios y ordenadas con perfecta sangre fría por los mismos hombres que nos han legado estos informes. Se dirá que estas cosas ocurrían en tiempos muy remotos. Pero si la forma ha cambiado y el cristianismo ha puesto fin a ciertos crímenes, o ha logrado cuando menos que no se haga alarde de ellos, no obstante el asesinato ha seguido siendo con frecuencia la *ratio ultima*, cuando no la *prima*, de la política. Monstruosidad, sin duda, pero monstruosidad de la cual es tan responsable la naturaleza como el hombre. La naturaleza, en efecto, no condena ni a la prisión ni al exilio; no conoce más que la condena a muerte. Permítasenos evocar un recuerdo. Nos ha ocurrido ver a nobles extranjeros pasearse entre nosotros afables y amables, vestidos como nosotros y hablando francés como nosotros, venidos de lejos. Poco tiempo después, por un diario, nos hemos enterado de pronto que, de vuelta a su país, y afiliados a partidos diferentes, uno de los dos había hecho ahorcar al otro, con todo el aparato de la justicia. Simplemente para desembarazarse de un adversario molesto. A la información no le ha faltado la fotografía del patíbulo. El correcto hombre de mundo, medio desnudo, se balanceaba ante los ojos de la multitud, ¡visión espantosa! Se trataba de "civilizados", pero el instinto político original había hecho saltar la civilización para dejar paso a la naturaleza. Hombres que sentirían embarazo en proporcionar el castigo a la ofensa, aun tratándose de un culpable, llegan hasta la condena a muerte del inocente si interviene la política. De modo

parecido, las abejas obreras apuñalan a los machos cuando juzgan que la colmena no tiene ya necesidad de ellos.

Pero dejemos a un lado el temperamento del "jefe" y consideremos los sentimientos respectivos de dirigentes y dirigidos. Estos sentimientos serán más claros allí donde la línea de demarcación sea más visible, es decir, en una sociedad ya grande, pero que se haya agrandado sin modificación radical de la "sociedad natural". La clase dirigente, en la que comprendemos al rey, si es que hay rey, puede reclutarse, por métodos diferentes, a medida que la sociedad se desarrolla; pero siempre se cree de una raza superior. Esto no tiene nada de extraño. Lo que para nosotros sería más extraño, si no estuviésemos advertidos del dimorfismo del hombre social, es que el pueblo mismo estuviera convencido de esta superioridad innata. Sin duda la oligarquía se dedica a cultivar este sentimiento. Si debe su origen a la guerra, creerá y hará creer en virtudes militares congénitas, transmitidas hereditariamente. Por otra parte, gracias a la disciplina que se impone y a las medidas que toma para impedir a la clase inferior organizarse a su vez, conserva una efectiva superioridad de fuerza. La experiencia en semejantes casos debería demostrar a los dirigidos que los dirigentes están hechos como ellos. Pero el instinto resiste, y sólo comienza a ceder cuando la propia clase superior invita a hacerlo. Unas veces lo hace involuntariamente, por incapacidad evidente o por abusos tan escandalosos que implican la pérdida de la fe puesta en ella. Otras veces la invitación es voluntaria; algunos de los miembros de la clase superior se vuelven contra ella, frecuentemente por ambición personal, y en ocasiones por un sentimiento de justicia; pero al acercarse a la clase inferior, disipan la ilusión que la distancia mantenía. Así es cómo los nobles colaboraron en la revolución de 1789, que abolió el privilegio del nacimiento. De una manera general, la iniciativa de los asaltos realizados contra la desigualdad —justificada o injustificada— viene casi siempre de lo alto, del medio de los más favorecidos, y no de abajo, como se habría podido esperar si no hubiesen entrado en juego más que intereses de clase. Burgueses y no obreros fueron quienes desempeñaron un papel preponderante en las revoluciones de 1830 y 1848, dirigidas (sobre todo la segunda) contra el privilegio de la riqueza. Más tarde fueron hombres de la clase instruida quienes reclamaron la instrucción para todos.

La verdad es que si una aristocracia cree naturalmente, religiosamente, en su superioridad nativa, el respeto que inspira no es menos religioso, no es menos natural.

Se comprende, pues, que la humanidad no haya llegado a la democracia sino muy tarde (pues las ciudades antiguas, fundadas en la esclavitud, y desembarazadas, por esta iniquidad fundamental, de los mayores y más angustiosos problemas, fueron falsas democracias). En efecto, de todas las concepciones políticas, es la democracia la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, en intención al menos, las condiciones de la "sociedad cerrada". Atribuye al hombre derechos inviolables; y estos derechos, para no ser violados, exigen a su vez, de parte de todos, una inalterable fidelidad al deber. Toma, pues, por materia un hombre ideal, tan respetuoso de los otros como de sí mismo. Ese hombre ideal se inserta en obligaciones que tiene por absolutas y coincide tan bien con este absoluto, que no se puede decir si es el deber el que confiere el derecho o el derecho el que impone el deber. El ciudadano así definido es, a la vez, "legislador y súbdito", para hablar como Kant. El conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, es, pues, soberano. Tal es la democracia teórica, que proclama la libertad, reivindica la igualdad y reconcilia estas dos hermanas enemigas, recordándoles que son hermanas y poniendo por encima de todo la fraternidad. Examínese desde este punto de vista el lema republicano, y se encontrará que el tercer término suprime la contradicción tan a menudo señalada entre los otros dos, y que la fraternidad es lo esencial: lo cual permitiría decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor. Podrían descubrirse sus orígenes sentimentales en el alma de Rousseau, sus principios filosóficos en la obra de Kant, y el fondo religioso en Kant y en Rousseau a la vez. Sabido es lo que debe Kant a su pietismo, y Rousseau a un protestantismo y un catolicismo que se han interferido mutuamente. La declaración norteamericana de Independencia (1776), que sirvió de modelo a la Declaración de los Derechos del Hombre en 1791, tiene desde luego resonancias puritanas: "Tenemos por evidente... que todos los hombres han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables... etc." Las objeciones basadas en la vaguedad de la fórmula democrática provienen de que se ha desconocido su carácter originalmente religioso. ¿Cómo pedir una defini-

ción precisa de la libertad y de la igualdad, cuando el porvenir debe estar abierto a todos los progresos, especialmente a la creación de condiciones nuevas, y cuando estas condiciones pueden hacer posibles formas de igualdad y de libertad hoy irrealizables, quizás inconcebibles? No se puede hacer otra cosa que trazar los marcos, y éstos se llenarán cada vez mejor con ayuda de la fraternidad. *Ama, et fac quod vis.* La fórmula de una sociedad no democrática, que quisiera que su lema correspondiese palabra por palabra al de la democracia, sería "Autoridad, jerarquía, inmutabilidad". He ahí a la democracia en su esencia. No hay que decir que en ella debe verse simplemente un ideal, o más bien una dirección hacia donde encaminar a la humanidad. Por lo pronto, se ha introducido en el mundo más bien como protesta. Cada una de las frases de la Declaración de los Derechos del Hombre es un desafío arrojado a un abuso. Se trataba de acabar con sufrimientos intolerables. Resumiendo las quejas presentadas en las actas de los Estados Generales, Émile Faguet ha escrito en alguna parte que la Revolución no se hizo por la libertad y la igualdad, sino simplemente "porque la gente se moría de hambre". Suponiendo que esto sea exacto, habría que explicar por qué es precisamente a partir de un determinado momento cuando no se quiere "morir de hambre". No es menos cierto que si la revolución formuló lo que debía ser, fue para suprimir lo que era. Ahora bien, ocurre que la intención con que se lanza una idea, queda indivisiblemente adherida a ella, como la dirección a la flecha. Las fórmulas democráticas, enunciadas al principio con una idea de protesta, se han resentido de su origen. Se las encuentra cómodas para impedir, para rechazar, para derribar; es menos fácil sacar de ellas la indicación positiva de lo que hay que hacer. Sobre todo, no son aplicables más que si se las transpone, absolutas y casi evangélicas, en términos de moral puramente relativa o más bien de interés general; y la transposición siempre corre el riesgo de conducir a una desviación, en el sentido de los intereses particulares. Pero es inútil enumerar las objeciones hechas a la democracia y las respuestas que se han dado. Hemos querido simplemente mostrar en el estado de espíritu democrático un gran esfuerzo en sentido contrario a la naturaleza.

En efecto, acabamos de indicar algunos rasgos de la sociedad natural, rasgos que, reunidos, le dan una fisonomía fácil

de interpretar. Replegamiento, cohesión, jerarquía, autoridad absoluta del jefe, todo esto significa disciplina, espíritu de guerra. ¿Ha querido la naturaleza la guerra? Repitamos, una vez más, que la naturaleza no ha querido nada si se entiende por voluntad la facultad de tomar decisiones particulares. Pero la naturaleza no puede crear una especie animal sin bosquejar implícitamente las actitudes y movimientos que resulten de su estructura y sean su prolongación. En este sentido es como ha querido. Ha dotado al hombre de una inteligencia fabricadora. En lugar de proporcionarle instrumentos, como hizo con buen número de especies animales, prefirió que él los construyese para sí mismo. Pero el hombre tiene necesariamente la propiedad de sus instrumentos, al menos mientras se sirve de ellos; y como están separados de él, se los pueden arrebatar; tomarlos hechos es más fácil que hacerlos. Sobre todo, estos instrumentos tienen que actuar sobre una materia, y servir, por ejemplo, de armas de caza o de pesca. El grupo primitivo ha fijado sus miradas en un bosque, un lago, un río; y a su vez otro grupo puede juzgar más cómodo instalarse en este lugar que buscar otro. Desde ese momento habrá que combatir. Hablamos de un bosque donde se caza, de un lago donde se pesca, pero puede también tratarse de tierras que cultivar, de mujeres que raptar, de esclavos que capturar. También se justificará por razones variadas lo que se haya hecho. Pero lo que importa no es la cosa que se tome o el motivo que se dé; el origen de la guerra es la propiedad, individual o colectiva, y como la humanidad, por su estructura, está predestinada a la propiedad, la guerra es natural. El instinto guerrero es tan fuerte, que es el primero que aparece cuando se escarba en la civilización para encontrar la naturaleza. Sabido es cuánto les gusta a los chicos batirse. Recibirán golpes, pero tendrán la satisfacción de darlos. Se ha dicho con razón que los juegos del niño son los ejercicios preparatorios a que le invita la naturaleza en vista de la tarea que incumbe al hombre hecho. Pero se puede llegar más lejos y ver ejercicios preparatorios o juegos en la mayor parte de las guerras registradas por la historia. Cuando se considera la futilidad de los motivos que han provocado buen número de ellas, se piensa en los duelistas de *Marion Delorme*, que se mataban "porque sí, por placer", o en aquel irlandés citado por Lord Bryce, que no podía ver a dos

hombres darse de puñetazos en la calle sin hacer esta pregunta: "¿Se trata de un asunto privado, o se puede intervenir?" En cambio, si al lado de las querellas accidentales se colocan las guerras decisivas, que dieron por resultado el aniquilamiento de un pueblo, se comprende que éstas fueron la razón de ser de aquéllas; era necesario un instinto de guerra, y porque este instinto existía, con vistas a guerras feroces que se podía llamar naturales, han ocurrido una multitud de guerras accidentales, simplemente para que no se enmohecieran las armas. Piénsese ahora en la exaltación de los pueblos cuando comienza una guerra. Hay en ello, sin duda, una reacción defensiva contra el miedo, un estímulo automático del valor, pero también el sentimiento de que se estaba hecho para una vida de riesgo y de aventura, como si la paz no fuera más que un alto entre dos guerras. La exaltación no tarda en caer, porque los sufrimientos son grandes. Pero si se deja a un lado la última guerra, cuyo horror ha sobrepasado todo lo que se creía posible, es curioso ver cómo los sufrimientos de la guerra se olvidan pronto durante la paz. Se pretende que en la mujer existen mecanismos especiales de olvido para los dolores del parto; un recuerdo demasiado completo le impediría querer recomenzar. Algún mecanismo de este género parece realmente que funcionase para los horrores de la guerra, sobre todo en los pueblos jóvenes. En este aspecto, la naturaleza ha tomado todavía otras precauciones. Ha interpuesto entre los extranjeros y nosotros un velo, hábilmente tejido, de ignorancias, prevenciones y prejuicios. Que no se conozca un país donde no se ha estado nunca, no tiene nada de extraño. Pero que no conociéndolo se le juzgue, y casi siempre desfavorablemente, es un hecho que reclama explicación. Quienquiera que haya residido fuera de su país y haya querido después iniciar a sus compatriotas en lo que llamamos una "mentalidad" extranjera, habrá podido comprobar en éstos una resistencia instintiva. La resistencia no es más fuerte si se trata de un país lejano. Todo lo contrario, variará más bien en razón inversa de la distancia. Aquellos con quienes más probablemente se puede tropezar, son los que menos se desea conocer. La naturaleza no hubiera obrado de otro modo para hacer de todo extranjero un enemigo mortal, porque si un perfecto conocimiento recíproco no es necesariamente simpatía, al menos excluye el odio. Hemos podido comprobarlo durante

la última guerra. Tal profesor de alemán era tan buen patriota como cualquier francés, igualmente dispuesto a dar su vida, igualmente "enconado", hasta contra Alemania, pero era distinto. Quedaba un rincón reservado. El que conoce a fondo la lengua y la literatura de un pueblo no puede ser completamente su enemigo. Se deberá tener esto en cuenta cuando se pide a la educación que prepare una inteligencia entre las naciones. El dominio de una lengua extranjera, al hacer posible una impregnación del espíritu por la literatura y la civilización correspondientes, puede hacer caer de un solo golpe la prevención querida por la naturaleza contra el extranjero en general. Pero no vamos a enumerar todos los efectos exteriores visibles de la prevención oculta. Digamos solamente que las dos máximas opuestas *Homo homini deus* y *Homo homini lupus* se concilian fácilmente. Cuando se formula la primera, se piensa en algún compatriota. La otra concierne a los extranjeros.

Acabamos de decir que, al lado de las guerras accidentales, hay otras esenciales, para las cuales parece estar hecho el instinto guerrero. De esta clase son las guerras de hoy. Cada vez se busca menos la conquista por la conquista. No se combate por el amor propio herido, por el prestigio, por la gloria. Se combate por no estar, según se dice, sometidos al hambre, en realidad para mantenerse en un cierto nivel de vida por debajo del cual se cree que no valdría la pena vivir. Ya no se delega en un pequeño número de soldados encargados de representar a la nación; ya no hay nada que se parezca a un duelo. Es preciso que todos se batan contra todos, como hicieron las hordas de los primeros tiempos. Sólo que se combate con las armas forjadas por nuestra civilización, y las matanzas son de un horror que los antiguos no hubieran siquiera imaginado. Al paso que va la ciencia, está próximo el día en que uno de los adversarios, poseedor de un arma secreta mantenida en reserva, disponga de medios para suprimir al otro. No quedarán quizás sobre la tierra ni rastros del vencido.

¿Seguirán las cosas este curso? Felizmente hombres que no vacilamos en colocar entre los bienhechores de la humanidad, se han atravesado en este camino. Como todos los grandes optimistas, han comenzado por suponer resuelto el problema a resolver. Han formado la Sociedad de Naciones. Estimamos que los resultados obtenidos sobrepasan ya lo

que podría esperarse, pues la dificultad de suprimir las guerras es aun mayor de lo que se imaginan generalmente los que no creen en su supresión. Los pesimistas coinciden con los optimistas en considerar análogo el caso de dos pueblos que van a batirse y el de dos individuos que tienen una querella, pero estiman que aquéllos nunca podrán, como éstos, ser materialmente obligados a llevar el litigio ante los jueces y a aceptar su decisión. La diferencia, sin embargo, es radical. Aunque la Sociedad de Naciones dispusiera de una fuerza armada aparentemente suficiente, el recalcitrante tendría siempre sobre ella la ventaja de la iniciativa (y por otra parte, los descubrimientos científicos imprevistos harán cada vez más imprevisible la naturaleza de la resistencia que la Sociedad debería preparar). Pero sobre todo, la Sociedad de Naciones tropezará con el instinto profundo de guerra que la civilización recubre, y, en cambio, los individuos que confían a los jueces el cuidado de dirimir una diferencia están oscuramente animados a ello por el instinto de disciplina inmanente a la sociedad cerrada: una disputa los había desviado accidentalmente de la posición normal, que era su exacta inserción en la sociedad, y vuelven a ella, como el péndulo a la vertical. La dificultad, por lo tanto, es más grave. ¿Debe, sin embargo, renunciarse a buscar la manera de superarla?

No lo creemos. El presente trabajo tenía por objeto investigar los orígenes de la moral y la religión. Hemos llegado a ciertas conclusiones. Podríamos no pasar de ahí. Pero puesto que en el fondo de nuestras conclusiones hay una distinción radical entre la sociedad cerrada y la sociedad abierta; puesto que, en nuestra opinión, las tendencias de la sociedad cerrada subsisten, inextirpables, en la sociedad que se abre; y puesto que, finalmente, todos estos instintos de disciplina convergían primitivamente en el instinto guerrero, debemos preguntarnos hasta qué punto podrá ser reprimido o desviado el instinto original, y contestar con algunas consideraciones adicionales a una cuestión que de un modo completamente natural se nos plantea.

Aunque el instinto guerrero exista por sí mismo, no deja de aferrarse a motivos racionales. La historia nos enseña que estos motivos han sido muy variados. Se reducen cada vez más a medida que las guerras se hacen más terribles. La última guerra, y las que se entrevé para el porvenir, si

es que por desgracia todavía hemos de tener guerras, están ligadas al carácter industrial de nuestra civilización. Si se quiere una simbolización esquemática, simplificada y estilizada, de los conflictos de hoy, se deberá representar por lo pronto a las naciones como poblaciones puramente agrícolas que viven del producto de sus tierras. Supongamos que tengan lo indispensable para alimentarse. Crecerán en la medida en que obtengan de la tierra un mejor rendimiento. Hasta ahí todo va bien. Pero si hay un exceso de población, y no quiere verterse hacia fuera, o no puede hacerlo, porque el extranjero le cierra las puertas, ¿dónde encontrará el alimento? La industria arreglará las cosas. La población excedente se hará obrera. Si el país no posee fuerza motriz para accionar las máquinas, hierro para construirlas, y materias primas para la fabricación, tratará de adquirirlos en el extranjero. Enviando al exterior los productos manufacturados pagará su deuda y recibirá además el alimento que no encuentra en su territorio. Los obreros se encontrarán con que son "emigrados en el exterior". El extranjero les emplea como los habría empleado en su país; prefiere dejarlos —o quizás ellos prefieren seguir— allí donde están; pero dependiendo del extranjero. Si otros países no aceptan sus productos o dejan de proporcionarles los medios para fabricar, están condenados a morir de hambre, a menos que se decidan, arrastrando con ellos a su país, a ir a tomar lo que se les niega. Esto será la guerra. Huelga decir que las cosas no suceden nunca tan simplemente. Aunque no se esté amenazado precisamente de morir de hambre, se estima que la vida carece de interés si no se tiene el confort, la diversión, el lujo; se considera insuficiente la industria nacional si se limita a vivir, si no da riqueza; un país se considera incompleto si no tiene buenos puertos, colonias, etc. De todo esto puede salir la guerra. Pero el esquema que acabamos de trazar señala suficientemente las causas esenciales: crecimiento de la población, pérdida de mercados, privación de combustibles y de materias primas.

La tarea por excelencia de un organismo internacional orientado a suprimir la guerra consiste en eliminar estas causas o atenuar sus efectos. La más grave de todas es la superpoblación. En un país de natalidad demasiado débil, como Francia, el Estado debe, sin duda, estimular el aumento de población: un economista que fue, no obstante, el

enemigo más grande del "estatismo", pedía que las familias tuvieran derecho a una prima por cada nuevo hijo a partir del tercero. Pero entonces, en los países donde la población es excesiva, ¿no se podría, inversamente, gravar con impuestos más o menos pesados a los hijos excedentes? El Estado tendría derecho a intervenir, a investigar la paternidad, a tomar medidas que en otros casos serían inquisitoriales, ya que tácitamente se cuenta con él para asegurar la subsistencia del país y por consiguiente la del niño que se trae al mundo. Reconocemos la dificultad de asignar administrativamente un límite a la población, aun dejando a la cifra cierta elasticidad. Si apuntamos una solución, es simplemente para señalar que el problema no nos parece insoluble: personas más competentes que nosotros encontrarán una solución mejor. Pero lo que no ofrece duda es que Europa está superpoblada, que el mundo lo estará pronto, y que si no se "racionaliza" la producción del hombre mismo, como ya se comienza a hacerlo con su trabajo, habrá guerra. En ningún otro aspecto es más peligroso confiarse al instinto. La mitología antigua lo había comprendido bien cuando asociaba la diosa del amor con el dios de los combates. Dejad hacer a Venus y os traerá a Marte. No evitaréis la reglamentación (palabra antipática, pero que dice muy bien lo que quiere decir, pues pone imperativamente largueros a "regla" y "reglamento"). Mucho más si se tiene en cuenta que existen otros problemas igualmente graves, como el del reparto de las materias primas, el de la circulación más o menos libre de los productos, y lo que es más corriente, el de conciliar exigencias antagónicas presentadas como vitales por las partes interesadas. Es un error peligroso creer que un organismo internacional obtendrá la paz definitiva sin intervenir con plena autoridad en la legislación de los diversos países y aun, quizás, en su administración. Si se desea, se puede mantener el principio de la soberanía del Estado; pero necesariamente fracasará en su aplicación a los casos particulares. Repitamos una vez más que ninguna de estas dificultades es insuperable si una porción suficiente de la humanidad está decidida a superarlas. Pero hay que mirarlas cara a cara, y saber qué es lo que implícitamente se debe aceptar cuando se pide la supresión de las guerras.

Ahora bien, ¿no se podría acortar el camino, y allanar también quizás de un golpe las dificultades, en lugar de irlas

sorteando una a una? Dejemos aparte la cuestión principal, la de la población, que habrá que resolver por su propia importancia, suceda lo que suceda. Las otras están ante todo relacionadas con la dirección que ha tomado nuestra existencia con motivo del gran desarrollo de la industria. Reclamamos el confort, el bienestar, el lujo, queremos divertirnos. ¿Qué ocurriría si nuestra vida se hiciera más austera? Es indiscutible que en el origen de las grandes transformaciones morales se encuentra el misticismo, y la humanidad parece estar hoy más alejada que nunca de él. Pero ¿quién sabe? En el curso de nuestro último capítulo, habíamos creído entrever una relación entre el misticismo del Occidente y su civilización industrial. Habría que examinar las cosas más atentamente. Todo el mundo comprende que el porvenir inmediato va a depender en gran parte de la organización de la industria, de las condiciones que impondrá o aceptará. Acabamos de ver que a este problema está supeditado el de la paz entre naciones. El de la paz interior depende por lo menos otro tanto de él. ¿Hay que temer, hay que esperar? Durante mucho tiempo se creyó que el industrialismo y el maquinismo harían la felicidad del género humano. Hoy estaríamos dispuestos a cargar a su cuenta los males que sufrimos. Nunca, se dice, ha estado la humanidad más sedienta de placer, de lujo y de riqueza. Una fuerza irresistible parece empujarla cada vez más violentamente a la satisfacción de sus más groseros apetitos. Es posible, pero elevémonos al impulso que le dio origen. Si fue enérgico, una ligera desviación inicial ha podido bastar para producir una separación cada vez más considerable entre el fin perseguido y el objeto alcanzado. En ese caso, no habría que preocuparse tanto de la desviación como del impulso. Verdad es que las cosas no se hacen nunca solas. La humanidad no se modificará más que si quiere modificarse. Pero quizás se ha procurado ya los medios de hacerlo, y quizás esté más cerca del fin de lo que ella misma supone. Veamos, pues, qué hay de ello. Puesto que hemos sometido a juicio el esfuerzo industrial, veamos su significación más de cerca. Esta será la conclusión del presente libro.

A menudo se habla de las alternativas de flujo y reflujo que se observa en la historia. Toda acción prolongada en un sentido conduciría a una reacción en sentido contrario. Des-

pués volvería a producirse la acción, y el péndulo oscilaría indefinidamente. Es verdad que aquí el péndulo está dotado de memoria, y que a la vuelta ya no es el mismo que a la ida, habiendo aumentado entre tanto su experiencia. Por eso la imagen de un movimiento en espiral, que se ha evocado algunas veces, sería más justa que la de la oscilación pendular. A decir verdad, hay causas psicológicas y sociales de las cuales se podría anunciar *a priori* que han de producir efectos de este género. El goce ininterrumpido de una ventaja que se había buscado, engendra el hastío o la indiferencia, raramente da todo lo que había prometido: va acompañada de inconvenientes no previstos, y acaba por poner de relieve el lado ventajoso de lo que se abandonó y por provocar el deseo de volver a ello. Lo provocará sobre todo a las nuevas generaciones, que no han hecho la experiencia de los antiguos males y que tampoco han sufrido por salir de ellos. Mientras los padres se felicitan del estado presente como de una adquisición, que recuerdan haber pagado cara, los hijos no piensan en ella, como no piensan en el aire que respiran: en cambio, son sensibles a contratiempos que no son sino el reverso de las ventajas dolorosamente conquistadas para ellos. Así nacerán veleidades de retorno al pasado. Estas idas y venidas son características del Estado moderno, no en virtud de ninguna fatalidad histórica, sino porque, justamente, el régimen parlamentario está concebido, en gran parte, para canalizar el descontento. Los gobernantes no recogen más que elogios moderados por lo que hacen de bueno. Para eso están, para hacerlo bien: pero sus menores faltas se tienen en cuenta; todas se acumulan, hasta que su peso acumulado entraña la caída del gobierno. Si lo que hay son dos partidos adversos, y solamente dos, el juego proseguirá con una regularidad perfecta. Cada uno de los equipos volverá al poder con el prestigio que dan principios que en apariencias quedan intactos durante el tiempo en que no ha habido que tomar responsabilidades; los principios toman asiento en la oposición. En realidad, el equipo que retorna, si es inteligente, se habrá beneficiado con la experiencia del otro partido, habrá modificado más o menos el contenido de sus ideas, y por consiguiente la significación de sus principios. Así se hace posible el progreso, a pesar de la oscilación, o más bien gracias a ella, a condición de que exista la preocupación por realizarlo. Pero en casos de

este género, las idas y venidas entre los dos contrarios son resultado de ciertos dispositivos muy simples montados por el hombre social, o por ciertas disposiciones muy visibles del hombre individual. No manifiestan una necesidad que domine las causas particulares de alternativa y que se imponga de una manera general a los acontecimientos humanos. ¿Existen necesidades de esta clase?

No creemos en la fatalidad en la historia. No existe obstáculo que no puedan salvar voluntades suficientemente tensas, si se lo proponen a tiempo. No hay, pues, ley histórica ineluctable. Pero hay leyes biológicas, y las sociedades humanas, en cuanto queridas por la naturaleza en cierto sentido, dependen de la biología en este punto particular. Si la evolución del mundo organizado se realiza según ciertas leyes, es decir, en virtud de ciertas fuerzas, es imposible que la evolución psicológica del hombre individual y social renuncie por completo a estos hábitos de la vida. Ahora bien, nosotros hemos demostrado en otra ocasión que la esencia de una tendencia vital consiste en desarrollarse en forma de haz, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se divide el impulso. Añadíamos que esta ley no tiene nada de misterioso. Expresa simplemente el hecho de que una tendencia es el empuje de una multiplicidad indistinta, la cual, por otra parte, no es indistinta, ni es multiplicidad, más que si se la considera retrospectivamente, cuando vistas diversas sobre su indivisión pasada, tomadas *a posteriori*, la componen con elementos que en realidad han sido creados por su desenvolvimiento. Imaginemos que el anaranjado sea el único color aparecido hasta cierto momento en el mundo; ¿estará ya compuesto de amarillo y de rojo? Evidentemente, no. Pero *habrá sido* compuesto de amarillo y de rojo cuando estos dos colores existan a su vez. El anaranjado primitivo se podrá considerar entonces desde el doble punto de vista del rojo y del amarillo; y si por un juego de fantasía se supusiera que el amarillo y el rojo han surgido de una intensificación del anaranjado, se tendrá un ejemplo muy simple de lo que llamamos el crecimiento en forma de haz. Pero no hace falta fantasía ni comparación. Basta mirar la vida sin estar predispuesto a creer que es una síntesis artificial. Algunos consideran el acto voluntario como un reflejo compuesto, otros ven en el acto reflejo una degradación del voluntario. La

verdad es que el acto reflejo y el voluntario materializan dos vistas posibles sobre una actividad primordial, indivisible, que no era ni el uno ni el otro, pero que retrospectivamente, y merced a ellos, se convierte en los dos a la vez. Otro tanto diríamos del instinto y de la inteligencia, de la vida animal y de la vida vegetal, de muchas otras parejas de tendencias divergentes y complementarias. Sólo que en la evolución general de la vida, las tendencias así creadas por vía de dicotomía se desarrollan lo más a menudo en especies distintas, van cada una por su lado a buscar fortuna en el mundo; la materialidad que se han dado les impide soldarse de nuevo para reproducir, más fuerte, más complicada, más evolucionada, la tendencia original. No ocurre lo mismo en la evolución de la vida psicológica y social. Aquí, las tendencias que se han constituido por disociación evolucionan en el mismo individuo o en la misma sociedad, y por lo general no pueden desarrollarse más que sucesivamente. Si son dos, como ocurre por lo común, la adhesión recaerá por lo pronto en una de ellas, y con ella se irá más o menos lejos, generalmente lo más lejos posible; después, con lo que se haya ganado en el curso de esta evolución, se volverá a buscar la tendencia que se ha dejado atrás. Se la desarrollará a su vez, descuidando ahora la primera tendencia, y este nuevo esfuerzo se prolongará hasta el momento en que, reforzada por nuevas adquisiciones, se pueda volver a la tendencia olvidada y empujarla más lejos aun. Como quiera que durante la operación se pertenece enteramente a una de las dos tendencias, y como esta es la única que cuenta entonces, podría decirse que ella es la única positiva y que la otra no es sino su negación. Puesto que nos agrada poner las cosas bajo una forma, la otra forma es, efectivamente, lo contrario. Se comprobará —y esto será más o menos verdadero según los casos— que el progreso se ha hecho por una oscilación entre los dos contrarios, no siendo desde luego igual la situación y habiendo obtenido el péndulo una ganancia al volver a su punto de partida. Sin embargo se da el caso de que la expresión sea rigurosamente justa y de que realmente exista oscilación entre contrarios: y ello ocurre cuando una tendencia, ventajosa en sí misma, es incapaz de moderarse como no sea por la acción de una tendencia antagónica, que resulta de este modo igualmente ventajosa. Parece que la prudencia debería entonces aconsejar una

cooperación de las dos tendencias, interviniendo la primera cuando lo exigieran las circunstancias y conteniéndola la otra en el momento en que fuera a pasarse de la raya. Desgraciadamente, es difícil decir dónde comienza la exageración y el peligro. A veces, el solo hecho de llegar más lejos de lo que parecía razonable, conduce a una circunstancia nueva, a una nueva situación que suprime el peligro al mismo tiempo que acentúa la ventaja. Ocurre así, sobre todo, con las tendencias generales que determinan la orientación de una sociedad, y cuyo desarrollo se reparte necesariamente en un número más o menos considerable de generaciones. Ninguna inteligencia, aunque fuera una inteligencia sobrehumana, podría decir a dónde se irá a parar, puesto que la acción en marcha crea su propio camino, crea igualmente, en gran parte, las condiciones en que ha de realizarse y desafía de este modo cualquier cálculo. Se irá, pues, cada vez más lejos, y a menudo no se parará más que ante la inminencia de una catástrofe. La tendencia antagónica toma entonces el puesto libre; sola, a su vez, irá tan lejos como le sea posible. Será reacción si la otra se ha llamado acción. De haber marchado las dos tendencias juntas, se habrían moderado recíprocamente, y como su interpenetración en una tendencia primitiva indivisa es precisamente lo que debe entenderse por moderación, el solo hecho de ocupar todo el puesto comunica a cada tendencia un ímpetu que puede llegar hasta el arrebato, a medida que los obstáculos desaparecen; tiene algo de frenética. No abusemos de la palabra "ley" en un dominio que es el de la libertad, pero usemos este término cómodo cuando, como ahora, nos encontramos ante grandes hechos que ofrecen suficiente regularidad: llamaremos *ley de dicotomía* a la que parece provocar la realización, por su mera disociación, de tendencias que al principio no eran sino vistas diferentes tomadas sobre una tendencia simple. Y proponemos llamar *ley de doble frenesí* la exigencia inmanente a cada una de las dos tendencias, una vez realizadas por su separación, de ser llevadas hasta el fin, ¡como si hubiera un fin! Repitamos que es difícil no preguntarse si no habría sido mejor que la tendencia simple hubiese crecido sin desdoblarse, mantenida en la medida justa por la propia coincidencia de la fuerza de impulsión con un poder de paralización, que no sería virtualmente otra cosa que una fuerza de impulsión diferente. No se ha-

bría corrido el riesgo de caer en lo absurdo y se hubiera estado seguro contra la catástrofe. Sí; pero no se habría obtenido el máximo de creación en cantidad y en calidad. Hay que emplearse a fondo en una de las direcciones para saber lo que puede dar de sí; cuando no se pueda avanzar más, se volverá, con todo lo adquirido, a lanzarse en la dirección olvidada o abandonada. Si se observan desde fuera estas idas y venidas, no se ve, sin duda, más que el antagonismo de los dos tendencias, las vanas tentativas de la una para contrariar el progreso de la otra, el fracaso final de ésta y la venganza de la primera: la humanidad ama el drama; le gusta captar en el conjunto de una historia, más o menos larga, los rasgos que le imprimen la forma de una lucha entre dos partidos. o entre dos sociedades, o entre dos principios; cada uno habrá obtenido, por turno, la victoria. Pero la lucha no es aquí más que el aspecto superficial de un progreso. La verdad es que una tendencia sobre la que son posibles dos vistas diferentes, no puede dar su máximo, en cantidad y en calidad, más que si materializa estas dos posibilidades en realidades movientes, cada una de las cuales se lanza adelante y acapara el puesto, mientras la otra acecha sin cesar para saber cuándo llega su turno. Así se desarrollará el contenido de la tendencia original, si es que se puede hablar de contenido cuando nadie, ni siquiera la propia tendencia que llegase a ser consciente, sabría decir lo que puede dar de sí. Ella hace el esfuerzo, y el resultado es una sorpresa. Tal es la operación de la naturaleza; las luchas cuyo espectáculo nos ofrece, no se resuelven tanto en hostilidades como en curiosidades. Y precisamente cuando la humanidad imita a la naturaleza, cuando se abandona a la impulsión recibida primitivamente, es cuando su marcha asume cierta regularidad, y se somete, desde luego muy imperfectamente, a leyes como las que enunciamos. Pero ha llegado el momento de cerrar este paréntesis, demasiado largo. Limitémonos a señalar cómo se aplicarán nuestras dos leyes en el caso que nos hizo abrirlo.

Se trataba del afán de lujo y de comodidades, que parecen haberse convertido en la preocupación principal de la humanidad. Viendo cómo ese afán ha desarrollado el espíritu de invención, cómo muchas invenciones son aplicaciones de la ciencia y cómo la ciencia está destinada a desarrollarse indefinidamente, uno se sentiría inclinado a creer que habrá

progreso indefinido en la misma dirección. En efecto, las satisfacciones que las nuevas invenciones aportan a las necesidades antiguas, nunca determinan a la humanidad a quedarse ahí; necesidades nuevas surgen, igualmente imperiosas, y cada vez más numerosas. Esta carrera hacia el bienestar la hemos visto ir acelerándose sobre una pista en que se precipitan multitudes cada vez más compactas. Hoy es ya una locura. Pero este mismo frenesí, ¿no debería abrirnos los ojos? ¿No habrá otro frenesí del que éste sea la consecuencia, y que haya desarrollado en sentido opuesto una actividad de la cual aquél resulte ser complemento? De hecho, es a partir de los siglos XV o XVI cuando los hombres parecen aspirar a un enriquecimiento de la vida material. Durante toda la Edad Media predominó un ideal de ascetismo. No hace falta recordar las exageraciones a que condujo; ya había habido frenesí. Se dirá con razón que este ascetismo estuvo limitado a un pequeño número; pero lo mismo que el misticismo, privilegio de algunos, fue vulgarizado por la religión, así el ascetismo concentrado, que fue sin duda excepcional, se diluyó entre el común de los hombres en una indiferencia general por las condiciones de la existencia cotidiana. Se trataba de una falta de comodidad, para todo el mundo, que hoy nos sorprende. Ricos y pobres carecían de cosas superfluas que hoy consideramos necesidades. Se ha hecho notar que si el señor vivía mejor que el campesino, debe entenderse por ello que comía más.[1] Para lo demás, la diferencia era muy pequeña. Nos encontramos, pues, aquí ante dos tendencias divergentes que se han sucedido y que se han comportado, una y otra, frenéticamente. Se puede presumir que corresponden a dos vistas opuestas tomadas sobre una tendencia primordial, que de este modo encontró el medio de sacar de sí misma, en cantidad y en calidad, todo lo que podía y aun más de lo que tenía, empleándose sucesivamente en las dos vías, por turno, y volviéndose a colocar en una de las direcciones con todo lo adquirido a lo largo de la otra. Habría, pues, oscilación y progreso, progreso por oscilación. Y después de la complicación incesantemente creciente de la vida, habría que prever una vuelta a la simplicidad. Evidentemente, esta vuelta no es segura; el porvenir de la humanidad sigue siendo indeterminado, porque depende de

[1] Ver la interesante obra de Gina Lombroso, *La rançon du machinisme*, París, 1930.

ella. Pero si por el lado del porvenir no hay más que posibilidades o probabilidades, que inmediatamente examinaremos, no ocurre lo mismo con el pasado: los dos desarrollos opuestos que acabamos de señalar son, sin duda, los de una sola tendencia original.

Ya la historia de las ideas lo atestigua. Del pensamiento socrático, seguido en dos sentidos contrarios, que en Sócrates eran complementarios, han salido las doctrinas cirenaica y cínica: la una quería que se pidiese a la vida el mayor número posible de satisfacciones, la otra que se aprendiese a renunciar a ellas. Estas doctrinas se prolongaron en el epicureísmo y el estoicismo, con sus dos principios opuestos, relajamiento y tensión. Si se dudase de la comunidad esencial de los dos estados de espíritu a que corresponden estos principios, bastaría notar que en la propia escuela epicúrea, al lado del epicureísmo popular, que consistía en la busca, a menudo desenfrenada, del placer, hubo el epicureísmo de Epicuro, según el cual el placer supremo consistía en no tener necesidad de placeres. La verdad es que los dos principios están en el fondo de la idea que se ha tenido siempre de la felicidad. Se designa con esta palabra algo perfectamente complicado y confuso, uno de esos conceptos que la humanidad ha querido dejar en la vaguedad para que lo determine cada uno a su manera. Pero en cualquier sentido que se entienda, no hay felicidad sin seguridad, es decir, sin perspectiva de duración para un estado en que uno se encuentra a gusto. Esta seguridad puede encontrarse, o en un dominio de las cosas, o en un dominio de sí mismo que nos haga independientes de las cosas. En los dos casos se goza de la propia fuerza, ya sea que se la perciba interiormente, ya que se manifieste de modo exterior: se está sobre el camino del orgullo o sobre el de la vanidad. Pero simplificación y complicación de la vida son, sin duda, resultado de una "dicotomía"; son perfectamente susceptibles de desarrollarse en "doble frenesí", y finalmente, reúnen todo lo necesario para sucederse periódicamente.

En estas condiciones, nada tiene de inverosímil, como se ha dicho antes, una vuelta a la simplicidad. La propia ciencia podría mostrarnos sin duda el camino. Mientras la física y la química nos ayudan a satisfacer y nos invitan así a multiplicar nuestras necesidades, puede preverse que la fisiología y la medicina nos revelen cada vez mejor lo que hay

de peligroso en esta multiplicación y lo que hay de engañoso en la mayor parte de nuestras satisfacciones. Yo aprecio un buen plato de carne: un vegetariano, que lo apreciaba antes tanto como yo, no puede hoy mirar la carne sin repugnancia. Se dirá que tenemos razón los dos, y que sobre gustos, como sobre colores, no hay discusión posible. Tal vez; pero yo no puedo dejar de comprobar la seguridad inquebrantable que tiene el vegetariano de no recaer de nuevo en sus antiguos gustos, mientras que yo me siento mucho menos seguro de conservar siempre los míos. Él ha hecho las dos experiencias; yo sólo una. Su repugnancia es más fuerte cuando para mientes en ella, mientras que mi satisfacción tiene algo de distraída y más bien se debilita a la luz; creo que podría desvanecerse si experiencias decisivas viniesen a probar, como no es imposible, que comiendo carne uno se envenena lentamente y de un modo específico.[1] Se nos enseñó en el colegio que la comparación de las substancias alimenticias era conocida, así como las exigencias de nuestro organismo, y que de esto se podía deducir lo que es preciso y lo que es suficiente como ración vital. Se hubiese uno sorprendido al saber que el análisis químico dejaba escapar las "vitaminas", cuya presencia en los alimentos es indispensable a nuestra salud. Se comprenderá, sin duda, que más de una enfermedad, rebelde hoy a los esfuerzos de la medicina, tiene su origen lejano en "carencias" que no sospechamos. El único medio seguro de absorber todo aquello de que tenemos necesidad consistiría en no someter a los alimentos a ninguna elaboración y hasta quizás (¿quién sabe?) no cocerlos. También ha hecho en este punto mucho daño la creencia en la herencia de lo adquirido, y es frecuente oír decir que el estómago humano se ha desacostumbrado y que nosotros no podríamos ya alimentarnos como el hombre primitivo. Tienen razón, si lo que quieren decir es que desde nuestra infancia dejamos dormir disposiciones naturales y que nos sería difícil despertarlas a cierta edad. Pero que nazcamos modificados es poco probable: suponiendo que nuestro estómago difiera del de nuestros antepasados prehistóricos, la diferencia no se debe a simples hábitos contraídos a lo largo de los tiempos. La ciencia no tardará en aclararnos todos

[1] Apresurémonos a decir que no tenemos ninguna opinión particular sobre este punto. Escogemos el ejemplo de la carne como podríamos haber tomado el de cualquier otro alimento habitual.

estos puntos. Suponiendo que lo haga en el sentido que prevemos, la mera reforma de nuestra alimentación tendría innumerables repercusiones en nuestra industria, nuestro comercio y nuestra agricultura, que se simplificarían considerablemente. ¿Qué decir de las demás necesidades? Las exigencias del sentido genésico son imperiosas, pero se acabaría pronto con ellas si nos atuviéramos a lo natural. Lo que ocurre es que alrededor de una sensación fuerte, pero pobre, tomada como nota fundamental, la humanidad ha hecho surgir un número sin cesar creciente de armonía; ha sacado de ella tan rica variedad de timbres, que cualquier objeto, golpeado por cualquier lado, da ahora el sonido convertido en obsesión. Es una llamada constante a los sentidos por medio de la imaginación. Toda nuestra civilización es afrodisíaca. También aquí tiene que decir su palabra la ciencia, y algún día la dirá tan claramente que será necesario escucharla; no habrá ya placer en amar tanto el placer. La mujer acelerará la llegada de ese momento en la medida en que realmente, sinceramente, quiera llegar a ser igual que el hombre, en lugar de seguir siendo el instrumento que es todavía, en espera de vibrar bajo el arco del músico. Si la transformación se opera. nuestra vida será más seria y a la vez más simple. El lujo que la mujer exige para agradar al hombre y para de rechazo agradarse a sí misma llegará a ser en gran parte inútil. Habrá menos despilfarro y también menos deseos. Lujo, placer y bienestar se sostienen, desde luego, de cerca, sin tener, sin embargo, entre sí, la relación que generalmente se cree. Se les dispone a lo largo de una escala: del bienestar al lujo se supone que se pasa por vía de gradación ascendente; cuando nos hemos asegurado el bienestar, querríamos agregar el placer, después vendría el amor al lujo. Pero aquí nos encontramos ante una psicología puramente intelectualista, que cree poder calcar nuestros estados de alma sobre sus objetos. Por el hecho de que el lujo cuesta más caro que el simple recreo, y el placer que el bienestar, se imagina el crecimiento progresivo de no se sabe qué deseos correspondientes. La verdad es que por lo general se desea el bienestar por amor al lujo, porque el bienestar que no se tiene aparece como un lujo, y porque se quiere imitar o igualar a los que están en condiciones de tenerlo. En un comienzo había vanidad. ¡Cuántos manjares se buscan porque son costosos! Durante muchos años los

pueblos civilizados gastaron una buena parte de su esfuerzo exterior en procurarse especias. Se queda uno estupefacto al ver que fue ese el objeto supremo de la navegación, entonces tan peligrosa; que miles de hombres se jugaron en ella la vida; que el valor, la energía y el espíritu de aventura de que salió, por accidente, el descubrimiento de América, se emplearon esencialmente en la persecución del jengibre y del clavo, de la pimienta y de la canela. ¿Quién se preocupa de aromas tanto tiempo considerados deliciosos desde que se les puede adquirir por unos céntimos en la tienda de la esquina? Comprobaciones como esta tienen que entristecer al moralista. Pero reflexiónese en estos hechos y también se encontrarán motivos de esperanza. La necesidad siempre creciente de bienestar, la sed de diversión, el gusto desenfrenado del lujo, todo eso que tanta inquietud nos inspira por el porvenir de la humanidad, ya que ésta parece encontrar en ello sólidas satisfacciones, se nos aparecerá como un balón hinchado furiosamente de aire y que se desinflará de un golpe. Sabemos que un frenesí llama al frenesí antagónico. Más concretamente, la comparación de los hechos actuales con los de otros tiempos nos invita a tener por transitorios gustos que parecen definitivos. Y puesto que la posesión de un automóvil es hoy para tantos hombres la ambición suprema, reconozcamos los servicios incomparables que presta el auto, admiremos esta maravilla de la mecánica, deseemos que se multiplique y se extienda por todas partes donde se la necesite; pero confesémonos que de aquí a poco tiempo quizás no sea ya tan deseada para el simple recreo o por el placer de disponer de ese lujo, sin llegar, sin embargo, a ser abandonada, esperémoslo así, como están abandonados hoy el clavo y la canela.

Tocamos el punto esencial de nuestra discusión. Acabamos de citar una satisfacción de lujo que es consecuencia de una invención mecánica. Muchos estiman que la invención mecánica en general es la que ha desarrollado la afición al lujo, y desde luego al simple bienestar. Si se admite corrientemente que nuestras necesidades materiales siempre irán en aumento y se harán más apremiantes, es porque no se ve ninguna razón para que la humanidad abandone el camino de la invención mecánica, una vez que ha entrado en él. Añadamos que cuanto más avanza la ciencia, mayores invenciones sugieren sus descubrimientos; a menudo no hay más que

un paso de la teoría a la aplicación, y como no es de suponer que la ciencia vaya a detenerse, parece lógico, en efecto, que no haya de tener fin la satisfacción de nuestras antiguas necesidades y la creación de otras nuevas. Pero por lo pronto habría que preguntarse si es el espíritu de invención el que necesariamente suscita necesidades artificiales, o si no será la necesidad artificial la que haya orientado el espíritu de invención.

La segunda hipótesis es mucho más probable, y la confirman las recientes investigaciones sobre los orígenes del maquinismo.[1] Se ha recordado que el hombre siempre ha inventado máquinas, que la antigüedad ya conoció algunas máquinas notables, que mucho antes del desarrollo de la ciencia moderna fueron imaginados ingeniosos dispositivos y además, con gran frecuencia, independientemente de ella: aun hoy, simples obreros sin cultura científica encuentran perfeccionamientos en que sabios ingeniosos no habrían pensado. La invención mecánica es un don natural. Sin duda ha estado limitada en sus efectos mientras se ha reducido a utilizar energías actuales y en cierto modo visibles: esfuerzo muscular, fuerza del viento, saltos de agua. La máquina no ha dado todo su rendimiento hasta el día que se ha sabido poner a su servicio, por un simple mecanismo, energías potenciales almacenadas durante millones de años, debidas al sol, depositadas en la hulla, el petróleo, etc. Ahora bien, este día fue el de la invención de la máquina de vapor, y es sabido que no se debió a consideraciones teóricas. Apresurémonos a añadir que el progreso, en un comienzo lento, se ha efectuado a pasos de gigante desde el momento que la ciencia le ha prestado su ayuda. No es menos cierto que el espíritu de invención mecánica, que se deslizó por un cauce estrecho mientras estuvo abandonado a sí mismo, y que se ensanchó indefinidamente cuando se unió a la ciencia, sigue siendo distinto de ésta y podría en rigor separarse de ella. También el Ródano entra en el lago de Ginebra y parece mezclar con él sus aguas, pero cuando sale demuestra haber conservado su independencia.

Por lo tanto, no existe, como sería fácil creer, una exigencia de la ciencia que, por el solo hecho de su desenvolvi-

[1] Remitimos al lector nuevamente al hermoso libro de Gina Lombroso. Cf. Mantoux, *La Révolution industrielle au dix-huitième siècle*.

miento, imponga a los hombres necesidades cada vez más artificiales. Si así fuera, la humanidad estaría destinada a una materialidad creciente, porque el progreso de la ciencia no se detendrá. Pero la verdad es que la ciencia ha dado lo que se le pedía, y no es ella quien ha tomado en esto la iniciativa, sino el espíritu de invención, que no siempre se ha ejercido de la mejor manera en interés de la humanidad. Ha creado una infinidad de nuevas necesidades y no se ha preocupado bastante de asegurar a la mayoría, o a todos si era posible, la satisfacción de las antiguas. Dicho más simplemente: sin olvidar lo necesario, ha pensado demasiado en lo superfluo. Se dirá que estos dos términos son difíciles de definir, y que lo que es lujo para unos es necesidad para otros. Es verdad. Sería fácil perderse en distinciones sutiles, pero hay casos en que es necesario ver lo esencial. Millones de hombres no comen lo bastante, y hay gente que muere de hambre. Si la tierra produjese mucho más, habría menos probabilidades de que la gente no comiera o de que muriese de hambre.[1] Se alega que la tierra carece de brazos. Es posible pero ¿por qué pide a los brazos un esfuerzo mayor del que debieran dar? Si el maquinismo tiene alguna culpa, consiste en no haberse aplicado suficientemente en ayudar al hombre en un trabajo tan duro. Se nos contestará que hay máquinas agrícolas, y que su uso está muy extendido actualmente. Lo concedo, pero lo que la máquina ha hecho en este aspecto por aligerar la carga del hombre, y lo que por su parte ha hecho la ciencia para aumentar el rendimiento de la tierra, es comparativamente poco. Bien comprendemos que la agricultura, que alimenta al hombre, debería privar sobre todo lo demás, o en todo caso ser la primera preocupación de la propia industria. De un modo general, la industria no se ha preocupado lo bastante de la importancia mayor o menor de las necesidades que era preciso satisfacer. Ha seguido la moda sin reparo, fabricando sin otro pensamiento que vender. En este, como en otros aspectos, sería de desear un pensamiento central, organizador, que coordinase la industria a la agricultura y asignase a las máquinas su puesto racional, donde

[1] Sin duda hay crisis de "superproducción" que se extienden a los productos agrícolas y que hasta pueden comenzar por ellos. Pero evidentemente no provienen de que haya demasiados alimentos para la humanidad. Se trata tan sólo de que al no estar suficientemente organizada la producción general, los productos no pueden cambiarse.

pudiesen rendir a la humanidad el máximo de servicios. Cuando se critica al maquinismo, se olvida su culpa fundamental. Se le acusa por lo pronto de reducir al obrero al estado de máquina, y en seguida de llevar a la producción a una uniformidad que contraría el sentido artístico. Pero si la máquina procura al obrero un número mayor de horas de reposo, y si este suplemento de descanso lo emplea el obrero en algo distinto de los supuestos entretenimientos que un industrialismo mal dirigido ha puesto al alcance de todos, podrá dar a su inteligencia el desarrollo que haya escogido, en lugar de atenerse al que le impondría, en límites siempre restringidos, la vuelta a la herramienta (por lo demás imposible), una vez suprimida la máquina. Por lo que se refiere a la uniformidad del producto, el inconveniente sería insignificante si la economía de tiempo y de trabajo obtenida de este modo por el conjunto de la nación, permitiese llevar más lejos la cultura intelectual y desarrollar las verdaderas originalidades. Se ha reprochado a los norteamericanos que todos lleven el mismo sombrero. Pero antes que el sombrero está la cabeza. Haced de modo que pueda amueblar mi cabeza según mi propio gusto y aceptaré para ella el sombrero de todo el mundo. No es este precisamente nuestro agravio contra el maquinismo. Sin discutir los servicios que ha rendido a los hombres al desarrollar ampliamente los medios de satisfacer necesidades reales, le reprochamos haber estimulado demasiado las artificiales, haber empujado al lujo, haber favorecido las ciudades en detrimento del campo, y finalmente, haber aumentado la distancia y transformado las relaciones entre patronos y obreros, entre el capital y el trabajo. Desde luego, todos estos efectos podrán corregirse, y la máquina no será en lo sucesivo más que la gran bienhechora. Sería necesario que la humanidad emprendiera la simplificación de su existencia con igual frenesí que ha puesto en complicarla. La iniciativa tiene que venir de ella, porque es ella y no la supuesta fuerza de las cosas, y mucho menos una fatalidad inherente a la máquina, quien ha lanzado sobre una cierta pista al espíritu de invención.

Pero ¿lo ha querido enteramente? La impulsión que ha dado en un comienzo, ¿iba acaso exactamente en la dirección que ha tomado el industrialismo? Lo que en el punto de partida no es más que una imperceptible desviación, se convierte en una separación considerable al final, sobre todo si

la marcha ha sido en línea recta y si el camino ha sido largo. Ahora bien, es indudable que los primeros lineamientos de lo que había de ser más tarde el maquinismo, se dibujaron al mismo tiempo que las primeras aspiraciones a la democracia. El parentesco entre las dos tendencias se hace plenamente visible en el siglo XVIII, y es sorprendente en los enciclopedistas. Por consiguiente, ¿no debemos suponer que fue un aliento democrático lo que empujó adelante el espíritu de invención, tan viejo como la humanidad, pero insuficientemente activo hasta que no se le concedió atención preferente? Seguramente no se pensaba en el lujo para todos. ni siquiera en el bienestar para todos; pero para todos podía desearse la existencia material asegurada, la dignidad en la seguridad. ¿Era consciente el deseo? No creemos en lo inconsciente en historia: las grandes corrientes subterráneas de pensamiento de que tanto se ha hablado, se deben a que las masas humanas han sido arrastradas por uno o varios hombres, salidos de ellas. Éstos sabían lo que hacían, pero no pudieron prever todas las consecuencias. Nosotros, que conocemos lo que ha venido después, nos sentimos inclinados a hacer retrogradar la imagen hasta su origen: el presente, percibido en el pasado por una ilusión óptica, decimos que es lo inconsciente de épocas anteriores. La retroactividad del presente ha originado muchas ilusiones filosóficas. Nos guardaremos, pues, de atribuir a los siglos XV, XVI y XVIII (y menos aun, al XVII, tan diferente, y que se ha considerado como un paréntesis sublime) preocupaciones democráticas comparables a las nuestras. Tampoco les atribuiremos la visión de lo que ocultaba en sí de fuerza el espíritu de invención. No es menos cierto que la Reforma, el Renacimiento y los primeros síntomas o pródromos del empuje inventivo son de la misma época, y es posible que se trate de tres reacciones distintas, emparentadas entre sí, contra la forma adoptada hasta entonces por el ideal cristiano. Aunque el ideal subsistía, aparecía como un astro que hubiese mostrado siempre la misma faz a la humanidad: se comenzaba entonces a entrever la otra, pero no dándose siempre cuenta de que se trataba del mismo astro. Nadie puede dudar que el misticismo llama al ascetismo, y que ambos serán siempre la herencia privativa de un número reducido de personas. Igualmente cierto es que el misticismo verdadero, completo, activo, aspira a extenderse en virtud de la caridad, que es su esen-

cia. ¿Cómo podrá propagarse, aun diluido y atenuado como ha de serlo necesariamente, en una humanidad absorbida por el temor de no comer bastante? El hombre no se elevará por encima de la tierra más que si una maquinaria poderosa le suministra el punto de apoyo. Deberá, para destacarse de la materia, apoyarse fuertemente en ella. En otros términos, la mística llama a la mecánica, y ello no se ha hecho notar bastante, porque la mecánica, merced a un accidente en el cambio de agujas, ha sido lanzada a una vía al final de la cual estaban el bienestar excesivo y el lujo para un pequeño número, en lugar de la liberación para todos. Impresionados por este resultado accidental, no vemos el maquinismo tal como debería ser, en lo que constituye su esencia. Vayamos más lejos. Si nuestros órganos son instrumentos naturales, nuestros instrumentos son, por lo mismo, órganos artificiales. La herramienta del obrero es la continuación de su brazo, y por lo tanto las herramientas en conjunto de la humanidad son una prolongación de su cuerpo. La naturaleza, al dotarnos de una inteligencia fundamentalmente fabricadora, había preparado así para nosotros un cierto engrandecimiento. Pero estas máquinas que funcionan con petróleo, con carbón, con "hulla blanca", y que convierten en movimiento energías potenciales acumuladas durante millones de años, han venido a dar a nuestro organismo una extensión tan vasta y una potencia tan formidable, tan desproporcionada a su dimensión y a su fuerza, que seguramente no había sido prevista en el plan de estructura de nuestra especie. Representan una suerte única, el éxito material más grande del hombre sobre el planeta. Al principio hubo tal vez una impulsión espiritual: la extensión vino automáticamente, gracias al golpe de pico casual que topó bajo tierra con un tesoro milagroso.[1] Ahora bien, en este cuerpo desmesuradamente agrandado, el alma sigue siendo hoy lo que era, demasiado pequeña para llenarlo, demasiado débil para dirigirlo. De ahí el vacío entre el cuerpo y ella. De ahí los tremendos problemas sociales, políticos, internacionales, que son otras tantas definiciones de este vacío y que provocan hoy, para llenarlo, tantos esfuerzos desordenados e ineficaces. Harían falta nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez moral. No nos limitemos, pues,

[1] Huelga decir que hablamos en sentido figurado. El carbón era conocido mucho antes de que lo convirtiera en tesoro la máquina de vapor.

a decir, como lo hicimos líneas antes, que la mística llama a la mecánica. Agreguemos que el cuerpo agrandado espera un suplemento de alma, y que la mecánica exigiría una mística. Los orígenes de esta mecánica son tal vez más místicos de lo que pudiera creerse, y no volverá a encontrar su dirección verdadera, ni rendirá servicios proporcionados a su poder, más que si la humanidad, a quien ha encorvado todavía más sobre la tierra, llega, gracias a ella, a enderezarse y a mirar al cielo.

El señor Ernest Seillière, en una obra admirable por su fuerza y su profundidad, explica de qué modo las ambiciones nacionales se atribuyen misiones divinas: el "imperialismo" se convierte ordinariamente en "misticismo". Si se da a esta palabra el sentido que tiene en el trabajo del señor Seillière [2], y que es el mismo que han definido suficientemente una larga serie de obras, el hecho es indiscutible. Al comprobarlo, ligarlo a sus causas y seguirlo en sus efectos, el autor aporta a la filosofía de la historia una contribución inapreciable. Pero probablemente él mismo admitirá que el misticismo así entendido, y comprendido también así en el "imperialismo" que él presenta, no es más que la falsificación del misticismo verdadero, de la "religión dinámica" que hemos estudiado en el último capítulo. Creemos darnos cuenta del mecanismo de esta falsificación. Se trata de una idea que se tomó prestada a la "religión estática" de los antiguos, quitándole la marca y dejándola en su forma estática, pero con la etiqueta nueva proporcionada por la religión dinámica. La falsificación no tenía desde luego ninguna intención delictuosa; era casi involuntaria. Recordemos, en efecto, que la "religión estática" es natural al hombre, y que la naturaleza humana no cambia. Las creencias innatas de nuestros antepasados subsisten en lo más profundo de nosotros mismos, y reaparecen cuando no son rechazadas por fuerzas contrarias. Ahora bien, uno de los rasgos esenciales de las religiones antiguas era la idea de una relación entre los grupos humanos y las divinidades afectas a ellos. Los dioses de la ciudad combatían para ella y con ella. Tal creencia es incompatible con el misticismo verdadero, es decir, con el sentimiento que tienen ciertas almas de ser los instrumentos de un Dios que ama a todos los hombres con un amor

[2] De cuyo sentido, desde luego, no consideramos aquí más que una parte, como hacemos también con la palabra "imperialismo".

igual y les pide amarse entre sí. Pero al subir de las profundidades oscuras del alma a la superficie de la conciencia, y al encontrar en ella la imagen del misticismo verdadero, tal como los místicos modernos lo han presentado al mundo, instintivamente, esa creencia se disfraza; atribuye al Dios del místico moderno el nacionalismo de los antiguos dioses. En este sentido es como el imperialismo se hace misticismo. Pero ateniéndose al misticismo verdadero, se le juzgará incompatible con el imperialismo. A lo sumo se dirá, como acabamos de hacer, que el misticismo no sabría extenderse sin animar una "voluntad de poder" muy particular. Se tratará de un imperio a ejercer, no sobre los hombres, sino sobre las cosas, precisamente para que el hombre no tenga en adelante tanto imperio sobre el hombre.

Si un genio místico surgiese, arrastraría tras de sí a una humanidad de cuerpo inmensamente agrandado y de un alma por él transfigurada. Querría hacer de ella una especie nueva, o más bien liberarla de la necesidad de ser una especie. Quien dice especie dice estacionamiento colectivo, y la existencia completa es movilidad en la individualidad. El gran soplo de vida que pasó sobre nuestro planeta, impulsó la organización tan lejos como le permitió una naturaleza a la vez dócil y rebelde. Sabido es que con esta última palabra designamos el conjunto de complacencias y de resistencias que la vida encuentra en la materia bruta, conjunto que tratamos, a ejemplo del biólogo, *como si* pudieran atribuírsele intenciones. Lo más completo que pudo hacer la naturaleza fue un cuerpo que implicaba la inteligencia fabricadora, con una franja de intuición en torno suyo. Tal era el cuerpo humano. Ahí se detuvo la evolución de la vida. Pero he aquí que la inteligencia, elevando la fabricación de sus instrumentos a un grado de complicación y de perfección que la naturaleza (tan inepta para la construcción mecánica) ni siquiera había previsto, y vertiendo en estas máquinas reservas de energía en que la naturaleza (tan ignorante de la economía) ni siquiera había pensado, nos ha dotado de fuerzas al lado de las cuales apenas cuenta la del cuerpo. Cuando la ciencia sepa liberar la fuerza que representa, condensada, la menor partícula de materia ponderable, esas fuerzas serán ilimitadas. El obstáculo material ha desaparecido casi por completo. Mañana la vía estará libre, en la misma dirección del soplo que condujo a la vida hasta el

punto en que hubo de detenerse. Viene entonces el llamamiento del héroe: no le seguiremos todos, pero todos sentiremos que deberíamos hacerlo, y conoceremos el camino, que ensancharemos si pasamos por él. Al mismo tiempo se aclarará para toda filosofía el misterio de la obligación suprema: se había emprendido un viaje que fue necesario interrumpir; al reanudarlo no se hace más que querer todavía lo que se había querido ya. Siempre es la parada lo que pide una explicación, y no el movimiento.

Pero no contemos demasiado con la aparición de un gran espíritu privilegiado. A falta de él, otras influencias podrán desviar nuestra atención de las cosas fútiles que nos entretienen y de los espejismos en cuyo rededor nos batimos. Efectivamente, hemos visto que el talento de invención, ayudado por la ciencia, ha puesto a disposición del hombre energías insospechadas. Se trata desde luego de energías físico-químicas y de una ciencia cuyo objeto es la materia. ¿Y el espíritu? ¿Se ha examinado científicamente tan a fondo como podría serlo? ¿Se sabe acaso lo que semejante examen nos podría dar? La ciencia se ha aplicado por lo pronto a la materia, y durante tres siglos no ha tenido otro objeto. Todavía hoy, cuando no se agrega a la palabra un calificativo, se sobreentiende que se habla de la ciencia de la materia. En otra ocasión hemos dado las razones de ello, y hemos explicado por qué el estudio de la materia precedió al del espíritu. Había que ocuparse en lo que apremiaba. La geometría existía ya, llevada bastante lejos por los antiguos, y debía comenzarse por sacar de la matemática cuanto ésta podía proporcionar para explicar el mundo en que vivimos. Desde luego no era deseable que se empezase por la ciencia del espíritu, la cual no hubiese llegado por sí misma a la precisión, al rigor, al escrúpulo por la prueba que tomaron de la geometría las otras ciencias, química, física y biología, y que habían de rebotar sobre ella andando el tiempo. Por otro lado, no obstante, ha sufrido las consecuencias de haber llegado tan tarde. Efectivamente, entretanto, la inteligencia humana ha legitimado por la ciencia su hábito de verlo todo en el espacio, de explicarlo todo por la materia, hábito que por tal motivo ha adquirido indiscutible autoridad. ¿Se aplica la ciencia al estudio del alma? Pues bien, da una representación espacial de la vida interior, extiende a su nuevo objeto la imagen que conserva del antiguo. De ahí los errores de

una psicología atomística, que no tiene en cuenta la penetración recíproca de los estados de conciencia, y de ahí también los inútiles esfuerzos de una filosofía que pretende llegar al espíritu sin buscarle en la duración. ¿Se trata de la relación del alma con el cuerpo? La confusión es aun más grave. No sólo ha puesto a la metafísica sobre una pista falsa, sino que ha desviado a la ciencia de la observación de ciertos hechos, o más bien ha impedido que nazcan ciertas ciencias, excomulgadas anticipadamente en nombre de no se sabe qué dogma. En efecto, se ha dado por establecido que el concomitante material de la actividad mental era su equivalente: considerándose que toda realidad tiene una base espacial, no se debe encontrar en el espíritu nada que no sea lo que un fisiólogo sobrehumano leería en el cerebro correspondiente. Observemos que esta tesis es una pura hipótesis metafísica, interpretación arbitraria de los hechos. Pero no menos arbitraria es la metafísica espiritualista que se le opone, y según la cual cada estado de alma utilizaría un estado cerebral que le serviría simplemente de instrumento. Para ella, la actividad mental sería coexistensiva a la actividad cerebral, y correspondería a ella punto por punto en la vida presente. La segunda teoría está desde luego influida por la primera, cuya fascinación ha sentido siempre. Desechando las ideas preconcebidas que ambas partes aceptan, y ajustándonos lo más posible al contorno de los hechos, hemos tratado de establecer que el papel del cuerpo es completamente diferente. La actividad del espíritu tiene, sin duda, un concomitante material, pero que no dibuja sino una parte de ella; el resto queda en lo inconsciente. El cuerpo, indudablemente, es para nosotros un medio de obrar, pero también un impedimento para percibir. Su papel es realizar en cada ocasión que se presenta la gestión útil. Precisamente por esto debe separar de la conciencia, además de los recuerdos que en nada aclararían la situación presente, la percepción de aquellos objetos sobre los cuales no tendríamos acción alguna.[1] Es un filtro o una pantalla, como se quiera. Mantiene en estado virtual todo aquello que al actualizarse podría estorbar la acción. Nos ayuda a ver por delante

[1] Hemos hecho notar antes que un sentido como el de la vista alcanza más lejos, porque su instrumento hace esta extensión inevitable (ver página 140. Cf. *Matière et mémoire*, todo el capítulo primero).

de nosotros en interés de lo que tenemos que hacer; en cambio nos impide mirar a derecha e izquierda por mero placer. Nos cosecha una vida psicológica real en el campo inmenso del sueño. En una palabra, ni crea ni conserva nuestra representación; simplemente la limita, de modo que resulte operante. Es el órgano de la *atención a la vida*. Pero de ahí resulta que, sea en el cuerpo, sea en la conciencia que él limita, debe haber dispositivos especiales cuya función consista en separar de la percepción humana los objetos que por su naturaleza se substraen a la acción del hombre. Si estos mecanismos se descomponen, la puerta que ellos mantenían cerrada se entreabre, y algo pasa de un "de fuera" que es acaso un "más allá". De estas percepciones anormales, se ocupa la "ciencia psíquica", que tantas resistencias encuentra. Ello se explica en cierto modo, porque su punto de apoyo es el testimonio humano, que nunca inspira confianza. El tipo de sabio aceptado corrientemente, es el físico; su actitud de legítima confianza para con una materia que evidentemente no se complace en engañarle, se ha convertido para nosotros en la característica de toda ciencia. Todavía nos cuesta trabajo considerar como científica una investigación que exige investigadores capaces de ventear dondequiera la mixtificación. Su desconfianza nos causa desasosiego, y su confianza más aun: sabemos lo fácilmente que se pierde el hábito de mantenerse vigilante; la pendiente que va de la curiosidad a la credulidad es muy resbaladiza. Por eso, repetimos que se explican ciertas repugnancias: pero no se comprendería la conclusión de no ha lugar que verdaderos sabios oponen a la "investigación psíquica", si no fuera porque ante todo consideran "improbables" los hechos citados, y no dicen "imposibles", porque saben que no hay medio concebible de establecer la imposibilidad de un hecho, aunque en el fondo estén convencidos de tal imposibilidad. Están convencidos, porque juzgan indiscutible y definitivamente probada una cierta relación entre el organismo y la conciencia, entre el cuerpo y el espíritu. Acabamos de ver que esta relación es hipotética, que no está demostrada por la ciencia, sino que es exigida por una metafísica. Los hechos sugieren una hipótesis muy diferente, y una vez admitida, los fenómenos señalados por la "ciencia psíquica" o cuando menos algunos de ellos, se hacen de tal modo probables, que de lo que más bien se siente uno inclinado

a sorprenderse es del tiempo que ha hecho falta esperar para que se emprenda su estudio. No volveremos aquí sobre un punto que hemos discutido en otra parte. Limitémonos a decir, para no hablar más que de lo que nos parece mejor establecido, que si se pone en duda la realidad de las "manifestaciones telepáticas", por ejemplo, después de los millares de testimonios concordantes recogidos sobre ellas, lo que habrá que declarar inexistente a los ojos de la ciencia es el testimonio humano en general. ¿Qué será de la historia? La verdad es que, entre los resultados que la ciencia psíquica nos presenta, hay que hacer una selección. Ella misma está muy lejos de ponerlos a todos en el mismo rango: distingue entre lo que le parece cierto y lo que es simplemente probable, o a lo sumo posible. Pero aunque sólo se acepte una parte de lo que la ciencia psíquica adelanta como cierto, hay suficiente para que adivinemos la inmensidad de la *terra incognita*, cuya exploración no ha hecho ella más que comenzar. Supongamos que de ese mundo desconocido nos llegue un fulgor visible para los ojos corporales. ¡Qué transformación en una humanidad generalmente habituada, diga ella lo que quiera, a no aceptar como existente más que lo que ve, o lo que toca! La información que nos vendría de este modo, quizás no concerniera más que a lo que hay de inferior en las almas, al último grado de espiritualidad. No haría falta más para convertir en realidad viva y operante una creencia en el más allá que parece encontrarse en la mayoría de los hombres, pero que lo más a menudo no pasa de ser verbal, abstracta, ineficaz. Para saber la importancia que tiene, basta observar cómo los hombres se entregan al placer. No lo harían, o no lo harían hasta ese punto si no vieran en el placer un asidero contra la nada, un medio de burlar a la muerte. En verdad, si estuviéramos seguros, absolutamente seguros de sobrevivir, ya no podríamos pensar en otra cosa. Subsistirían los placeres, pero empañados y descoloridos, ya que su intensidad es proporcionada a la atención que ponemos en ellos. Palidecerían como la luz de nuestras lámparas ante el sol de la mañana. El placer sería eclipsado por la alegría.

Alegría sería realmente la simplicidad de vida que una intuición mística difundida propagaría por el mundo; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. A falta de

una reforma moral tan completa, habrá que recurrir a los expedientes, someterse a una "reglamentación" cada vez más absorbente, sortear uno a uno los obstáculos que contra nuestra civilización levanta nuestra naturaleza. Pero ya se opte por los grandes medios o por los pequeños, se impone una decisión. La humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho. No tiene la suficiente conciencia de que de ella depende su propio porvenir. A ella corresponde ver si por lo pronto quiere seguir viviendo. A ella preguntarse luego si quiere sólo vivir, o realizar además el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses.

## ÍNDICE

Se terminó de imprimir en Buenos Aires el 12 de abril de 1962 en los talleres de la Compañía Impresora Argentina, S. A., calle Alsina 2049.